

מעוז עזריהו

ממדי
פוליטיקה
במדינת ישראל

חגיגות העצמאות והנצחת הנופלים בישראל 1948-1956

מעוז עזריהו

פולחני מדינה



מעוז עזריהו

פולחני מדינה

חגיגות העצמאות והנצחת הנופלים בישראל

1948 - 1956



המרכז למורשת בן-גוריון • קריית שדה-בוקר
הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

הדפסה שנייה תשנ"ח (1998)

עיצוב עטיפה: רותי בית-אור

מסת"ב 965-342-640-0 ISBN

© 1995

כל הזכויות שמורות למרכז למורשת בן-גוריון

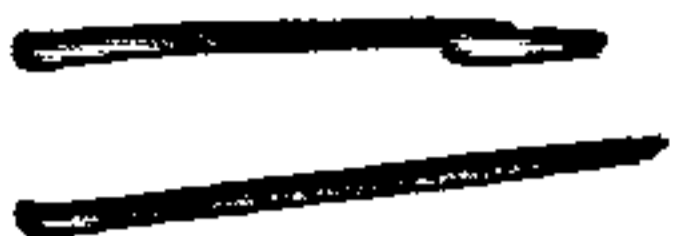
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשנ"ה

סדר-צילום: המרכז למורשת בן-גוריון

טוטל גרפיקס, תל-אביב

לוחות והדפסה: א.ר.ט שרותים לאופסט בע"מ

ליפה ולפסח



תוכן העניינים

1	מבוא
1	הקדמה
4	מושגי היסוד: מיתוס מכונן ופולחני מדינה
4	מיתוס מכונן
9	פולחני מדינה
10	נושא המחקר
	חלק ראשון: חגיגת העצמאות
19	פרק ראשון: מיום המדינה ליום העצמאות
20	מכ' בתמוז לה' באייר
24	עצמאות או קוממיות - שם כמשמעות
33	יום העצמאות בלוח השנה הלאומי
36	סוכני ההפקה
37	הערות לסיכום
39	פרק שני: תפאורה, חגיגות וטקסים
40	התפאורה
48	החגיגות
54	הטקסים
67	יום איסתיקלאל
69	פרק שלישי: הצבא ביום העצמאות
69	מיום המדינה ליום הצבא
74	המצעדים הצבאיים
75	המצעד הצבאי - מבנה ותפקוד
79	המצעד הצבאי הישראלי: 1948-1956
89	החוויה העממית
90	יש להדהות את הצד הצבאי של החג: ביקורת ודיון עקרוני

חלק שני: הנצחת הנופלים

פרק חמישי: 'במותם ציון לנו את החיים':
מורשת ההקרבה ההירואית

111

115

118

118

120

122

123

132

מורשת הגבורה

ההירואיזציה של הנופלים

ההקשר ההיסטורי-התרבותי

צוואת הנופלים: שאלה של חיים ומוות

המשפחות השכולות: הירואיזציה משנית

הנופלים כגיבורים מיתיים

מיסוד פולחן הנופלים: ההקשר התרבותי-חברתי

פרק שישי: הממד הטמפורלי של ההנצחה: יום הזיכרון

137

138

146

147

148

149

150

153

157

159

161

מאזכרות ליום הזיכרון הכללי

זיכרון או אבל

עיצוב דפוסי הזיכרון

הרדיו

העלייה לרגל לבתי הקברות

האזכרה: מיסוד הסממנים הדתיים

הדומייה הקצובה

הר ציון: הניסיון לעצב מרכז טקסי

טקסי זיכרון בבתי הספר

הערות לסיכום

פרק שביעי: הממד המרחבי של ההנצחה:

164

166

168

169

170

173

181

א. בתי הקברות הצבאיים

הנעדרים

טקס הקבורה

החללים הלא-יהודים

מיקומו של הקבר: המדינה לעומת המשפחה

עיצוב בתי הקברות הצבאיים

המצבה האחידה

185	הערות סיכום
	פרק שמיני: הממד המרחבי של ההנצחה:
186	ב. מצבות הזיכרון
187	ההקשר התרבותי-ההיסטורי
192	אנדרטות ההקרבה ההירואית של מלחמת העצמאות
192	האנדרטות הפרטיות
195	האנדרטות ביישובים
201	האנדרטאות הממלכתיות
205	העדים האילמים: שרידי הקרב ותפקודם בנוף ההנצחה
209	הערות לסיכום
214	סיכום והמשך דבר
235	רשימת קיצורים
236	ביבליוגרפיה
241	מפתח

מבוא

השנה ניתן ביטוי מלא לשמחת העם ביום עצמאותו ואין ספק שעור לכך התכנון המדויק של החגיגות ועיצובן הנאה. הונח יסוד לחג הגדול והחדש בדברי ימי ישראל ונוצר כלי נוסף לליכוד האומה במולדתה.¹

חג חדש זה על צורותיו הרבגוניות ברכה רבה טמונה בו לליכוד השבטים לעם אחד.²

הקדמה

בה' באייר תש"ח הוכרז על כינון מדינת ישראל, ובחודשים שלאחר מכן התנהלה המלחמה נגד כוחות הפלישה של מדינות ערב, מלחמה שהניצחון בה הפך את ההכרזה החגיגית לממשות פוליטית. הקמת המדינה היתה כרוכה בהקמת מוסדות שהם תמצית קיומה של מדינה כגוף שלטוני. אך פרט למאמצים שהושקעו בגיבושם של מנגנוני הממשל, הופנו משאבים גם לעיצובה של התרבות האזרחית הישראלית, על סמליה הייחודיים, המיתוסים והפולחנים האופייניים לה. אלה סיפקו הסברים ופרשנויות בנוגע למשמעות כינונה של המדינה ברצף ההיסטורית התרבותי וקבעו את סיפור הלידה של הריבונות העברית ברצף המורשת ההיסטורית הלאומית. חשיבותם של הסמלים, המיתוסים והפולחנים היתה בכך שהגדירו, כמכלול, את הגירסה השלטת של הזהות הפוליטית של מדינת הלאום הישראלית-היהודית ושימשו גורם 'מתווך' בין היחיד לקהילה המאורגנת פוליטית במסגרת המדינה.

ספר זה מוקדש לדיון בעיצוב חגיגת העצמאות ובגיבוש הדפוסים הציבוריים של הנצחת הנופלים במלחמת העצמאות בשנים הראשונות שלאחר הקמת המדינה. העצמאות והנופלים היו לאחר הקמת המדינה למוקדיהם של שני פולחנים לאומיים חדשים שהיו מזוהים ישירות עם המדינה ועם סיפור כינונה של הריבונות

1. מכתב דוד בן-גוריון לזאב שרף, 27 באפריל 1950, ארכיון המדינה [להלן: א"מ] 9II/43-206/5367.

2. ציטטה מתוך 'דבר היום' לכבוד יום העצמאות השני, דבר, 24 באפריל 1950.

העברית. הקשר התמאטי והארגוני החד-משמעי בין הפולחנים לבין המדינה מאפשר להתייחס אליהם כאל 'פולחני מדינה', אפילו שלא היה מדובר בסגידה ישירה למדינה. פולחני המדינה שילבו את המדינה ואת מיתוס כינונה במערך הסמלי-הטקסי הלאומי. המעורבות הישירה של רשויות השלטון הפכה את פולחני המדינה לביטוי מובהק של האתוס הציוני-הפטריוטי בגירסתו הממלכתית.

לענייננו כאן חשוב הקשר שיש בין פולחני המדינה לבין מיתוס הבריאה של המדינה. מירשה אליאדה (Eliade: 1963) עמד על כך שבתפיסת העבר הקולקטיבית יש מעמד מיוחד לתקופת ה'בריאה' או ה'לידה'. הדבר נכון לגבי 'לידתם' של עמים וקבוצות אתניות בעבר הרחוק, אך גם לגבי כינון של מדינות מודרניות כישויות ריבוניות ועצמאיות. בתפיסת העבר הקולקטיבי לידתה של אומה היא תקופה טעונה מבחינת המשמעויות הסמליות המוענקות לה. משמעויות אלה יכולות להיווצר מאוחר יותר, אך ייתכן שילוו את תהליכי הגיבוש של המבנים הפוליטיים, וזאת אם יש רקע אידיאולוגי מתאים ובעלי עניין שיש באפשרותם להשפיע על התהליך באופן פעיל.

לפי תפיסתם הציונית-החילונית של האבות-המייסדים של מדינת ישראל, ובראשם בן-גוריון, משמעות כינונה של מדינת ישראל היתה חידוש הריבונות העברית בארץ האבות. מבחינתם מדינת ישראל לא היתה יצירה חדשה אלא יצירה מחודשת. כך, למשל, דוד בן-גוריון (בן-גוריון: 1969) בחר בשם 'מדינת ישראל המחודשת' כשם לספר שנושאו היה הקמת מדינת ישראל. לפי תפיסתם של האבות-המייסדים היה קשר היסטורי ישיר בין הריבונות העברית הקדומה בארץ-ישראל לבין מדינת ישראל - היורשת של ריבונות זו. מיתוס העבר הלאומי, בגירסתו הציונית-החילונית, 'סיפר' את תולדות הריבונות העברית בארץ-ישראל ואת קורות המאבק הלאומי למען חירות ועצמאות בהיסטוריה היהודית.

בתפיסה האידיאולוגית השלטת, שהיתה נחלת חלקים גדולים של הציבור היהודי, הקמת המדינה ביטאה את שיאו של התהליך ההיסטורי של התחייה הלאומית. בפרשנות הלאומית הגדירה שנת תש"ח - כמכלול של אירועים דרמטיים - נקודת מפנה בהיסטוריה היהודית שסימנה את המעבר משעבוד לגאולה. 'משעבוד לגאולה' היא נוסחה בעלת כוח רב במסורת היהודית. בפרשנות המסורתית הגאולה הקולקטיבית מובנת בהקשר דתי-משיחי. הציונות החילונית פירשה מחדש את הגאולה הקולקטיבית בהקשר פוליטי של ריבונות לאומית במולדת ההיסטורית (לעניין זה שייך גם הביטוי 'גאולת האדמה' שהיה מובנה באידיאולוגיה של הציונות הקונסטרוקטיבית). אך הנוסחה המסורתית 'משעבוד לגאולה' לא איבדה מעוצמתה גם בהקשר הפרשני החדש, החילוני-היסטורי במובהק. מעידים על כך הדברים שאמר י" שפרינצק, יו"ר הכנסת, לקראת יום העצמאות הראשון: 'החג העברי החדש חוצה את ההיסטוריה שלנו, מעבר מזה

תקופה ממושכת של אבלות ציון, ומעבר מזה - תקופה הבאה עלינו, כבירת-מאמצים, של נחמת ציון.³

האפקט הדרמטי שהיה לאירועים ההיסטוריים ולהשלכותיהם הפוליטיות בהקשר האידיאולוגי-ההיסטורי של התקופה הזמין את המיתולוגיזציה של הכרזת המדינה ומלחמת העצמאות. עדכון סיפורה של הציונות לאחר הקמת המדינה, והפיכתו למיתוס המכונן של מדינת ישראל התמקד בעיקר בשילוב מלחמת העצמאות והכרזת המדינה כפרק שיא דרמטי בסיפור הלידה מחדש של הריבונות העברית. עצם התרחשותו של תהליך המיתולוגיזציה בסמיכות כה מיידית לאירועים ההיסטוריים השפיעה רבות על האוכלוסייה המעורבת והמשתתפת, שיכולה היתה להזדהות עם הפירוש ההירואי של העבר המידי בלי להזדקק לפאתוס האופייני של הרטוריקה הרשמית. מבחינת המיתוס המכונן ומנקודת המבט של הריבונות הממומשת הפך המפעל הציוני שקדם להקמת המדינה לפרק המבוא של סיפור הריבונות העברית המחודשת בארץ-ישראל.

האבות-המייסדים של מדינת ישראל היו חדורים בתחושה של להט לאומי. לפי תפיסתם הם זכו להיות לא רק עדים אלא גם שותפים פעילים לתמורה קוסמית של הקיום היהודי הקיבוצי. מעבר לכך היו האבות-המייסדים ערים לחשיבות שיש לתרבות האזרחית הישראלית בפרוייקט בניית האומה. תהליך יצירתה של אומה עברית בארץ-ישראל היה מלכתחילה חלק מרכזי מהפרוייקט הציוני, אבל לאחר ייסוד המדינה קיבל הדבר משנה חשיבות, בגלל השינוי הקיצוני שהתחולל באותן השנים הראשונות בהרכב האוכלוסייה היהודית-הישראלית, כשהגיעו לארץ גלי העלייה ההמונית, שארית הפלטה מאירופה ויהודי ארצות ערב. מנהיגי המדינה, בתוקף תפיסתם את עצמם כבוני אומה, היו ערים לכך שהצלחת הפרוייקט שלקחו על עצמם תלויה היתה גם בהצלחתם למזג את היחידות האתניות-התרבותיות לכלל אומה מגובשת, המודעת לעצמה ולמטרותיה. מעידים על כך דבריו הגלויים של בן-גוריון: 'אנו מעלים לארץ עם יחיד במינו, מפוזר בכל קצווי תבל, המדבר בלשונות רבות, חניך תרבויות זרות, נפרד לעדות ולשבטים שונים. את כל הציבור הרב המנומר הזה מוטל עלינו להתיק מחדש, לצקת אותו בדפוס של אומה מחודשת' [ההדגשה במקור - מ"ע].⁴ לבן-גוריון היה ברור שחלק מתהליך בנייתה של האומה והשגת לכידות פוליטית-חברתית היה יצירת הכלים המתאימים לבניית כור ההיתוך שבו תיעשה 'יציקת האומה'. בהקשר זה היה שמור תפקיד חשוב לתפיסת הממלכתיות ולפולחני המדינה הקשורים אליה.

3. דבר יו"ר הכנסת לקראת יום העצמאות הראשון, דברי הכנסת, I, פרוטוקול ישיבה 28 של הכנסת הראשונה, 3.5.1949, עמ' 477.

4. ד' בן-גוריון, מדינת ישראל המחודשת, א, תל-אביב 1969, עמ' 349.

מושגי היסוד: מיתוס מכונן ופולחני מדינה

מיתוס מכונן

סדר פוליטי-חברתי איננו רק אוסף היררכי של עמדות ושל הליכי ממשל ומנהל, המתפקדים ברמות שונות של יעילות. האפקטיביות של הסדר החברתי-הפוליטי משתקפת גם במידה שבה הפנימה האוכלוסייה מיתוס מכונן אופייני ה'מספר' את סיפור התהוותו. סיפור יצירתו של הסדר הקיים הוא גם ההצדקה לקיומו. הוא מפרש את הסדר החברתי-הפוליטי השולט, מעניק לו ולפעולותיו משמעות שמספקת הצדקה.⁵

מיתוס הוא סיפור שמתאר אירועים שיש להם חשיבות יוצאת דופן לגבי הקהילה, מה שמקנה לו לעתים תכופות מעמד מיוחד של סיפור מקודש. הסיפור אינו בהכרח אמיתי במובן של תיאור אובייקטיבי של מציאות ועובדות היסטוריות. האמת של המיתוס אינה נובעת מאמת אובייקטיבית הנשענת על הוכחות חיצוניות, אלא היא קבועה במיתוס עצמו ובאמת החברתית שהוא מייצג ומעביר. המציאות שהמיתוס מתייחס אליה היא המציאות כפי שרואים אותה צרכניו של המיתוס. 'מיתוס', כפי שכתב האנתרופולוג הבריטי לואיס, 'מספר אמת גדולה באמצעות שקרים גדולים'.⁶ המיתוס תקף בתפקדו כסיפורו של סדר חברתי-פוליטי קיים; כלומר: המיתוס נכון כל עוד הוא רלוונטי לתפקודו של הסדר המסוים. יצירתם והתפוגגותם של מיתוסים, במיוחד בתקופה המודרנית, היא חלק בלתי נפרד מהדינמיקה של המאבק על ההגמוניה התרבותית-הפוליטית בחברה.

מקורו של המיתוס הוא בניסיון האנושי לתאר בצורה סיפורית את יצירתם של הדברים: של היקום, של השלטון ושל החברה המאורגנת. המיתוסים הקדומים, ה'פרימיטיביים', היו מיתוסים של בריאה קוסמית, כאלה שתיארו באמצעות סיפורים את בריאת העולם ואת התופעות הטבעיות. מיתוסים אלה יצרו גוף של סיפורים - מיתולוגיה - שבו שימשו בערבוביה אלים, חצאי אלים וגיבורים אנושיים. להם ייחס המיתוס את יצירת העולם המוכר ואת האחריות להבחנות יוצרות סדר וארגון, כגון ההבחנה בין טוב לרע או מחזוריות הטבע. המיתוס הוא תיאור והסבר המאורגנים באמצעות סיפור, שהוא, כנראה, דרך פשוטה ויעילה

5. ראה את ההגדרה של המיתוס הפוליטי והפונקציות החברתיות-הפוליטיות שלו אצל: C.S. Liebman & E. Don-Yehia, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley 1983, p. 40; H. Tudor, *Political Myth*, New York 1972, pp. 138-139

6. I.M. Lewis, *Social Anthropology in Perspective*, Harmondsworth 1974, p. 121

לארגן 'עובדות', קשרים סיבתיים והיסקים פרשניים לכלל מקשה אחת, שיש לה היגיון פנימי וכוח שכנוע.

באמצעות המיתוסים ניתן להסדיר היבטים שונים של העולם ולהפוך אותו למובן. מבין המיתוסים השונים, חשיבות מיוחדת נודעת למיתוס המכונן הפוליטי-החברתי. למונח 'מכונן' יש בהקשר זה שני היבטים. מההיבט התמאטי המיתוס המכונן מספר את סיפור כינונו של הסדר החברתי-הפוליטי. מההיבט החברתי הוא ממלא תפקיד חשוב בשמשו כמכוננה של הקהילה כישות שיש לה משמעות בזמן ובמרחב, וזאת מעבר למבנה הנראה לעין של יחסי כוחות פוליטיים ואינטרסים חברתיים מוגדרים. המיתוס המכונן מייצר את הקונסנזוס, גם אם גיבושו הוא תוצר של קונפליקט ולמרות חילוקי הדעות שיכולים להתעורר בנוגע למשמעותו ולתקפותו בשלבים השונים של קיומו. נוכחותו של המיתוס המכונן בערוצי התקשורת החברתית היא שמאפשרת לכל יחיד לחוות את הקהילה הפוליטית ואת משמעות קיומה, ובכך מתאפשר כינונה המתמיד של הקהילה בתודעת כל אחד מחבריה.

מיתוס מכונן הוא למעשה אשכול של סיפורים מיתיים, שכל אחד מהם הוא מיתוס בזכות עצמו. אלה מאירים היבטים שונים של העבר הרלוונטי על ידי התייחסות לאירועים ולגיבורים מוגדרים. המיתוסים השונים הללו אינם מתפקדים כצביר מקרי של סיפורים, אלא פועלים כמכלול במסגרת אחידה של הקשר שמייצרת משמעות ולכידות. מכלול המיתוסים השונים הוא שמגדיר את המיתוס המכונן כ'סיפור-על', גם אם בהודמנויות שונות ההתייחסות היא לסיפור זה או אחר או לקבוצה מוגדרת של סיפורים שיש להם מכנה משותף ענייני.

מאז ומעולם דאגו שושלות שלטוניות לייצר מיתוס מכונן כזה שיספר את התהוותן ויעניק להן את הלגיטימציה לשלוט. בימי קדם קשר המיתוס המכונן את השושלת לכוחות השולטים ביקום, בדרך כלל על ידי זיהוי מקורה באלוהות או בתקופת הגיבורים הקדומים שפעלו בתקופת הדמדומים של הבריאה. המיתוס המכונן המודרני הוא מיתוס חילוני והיסטורי. את מקומה של ההרשאה האלוהית תפסה ההיסטוריה, שגויסה כדי לתת את הלגיטימציה הפוליטית. מיתוסים לאומיים מודרניים הם דמוקרטיים בתוכנם ובאופיים, כיוון שסיפור ההתהוות שהם מספרים אינו זה של שושלת אלא של אומות והמשתרים המייצגים אותן. בהתאם, הנפשות הפועלות של המיתוס הלאומי המודרני אינן אלים או אבות קדומים, אלא גיבורים היסטוריים (גם אם הידוע עליהם מקורו באגדות ובפולקלור העממי), שהם הביטוי לרוח הקולקטיבית הלאומית. הגיבור מייצג את האידיאל הקבוצתי ומגלם, בדמותו ובפועלו, את הערכים העליונים של הקהילה הלאומית. הגיבור משמש כמורה דרך ערכי, והמיתוס משמש כ'סיפור מוסר' שיש לו תפקיד חינוכי.

תהליך יצירת המיתוס המכונן מבוסס על מבחר של עובדות היסטוריות שנבחרות בהתאם ל'פונקציות המיתיות' שהן צריכות לשרת. במקרה הנידון מדובר בתהליכי בחירה שיכולה להיעשות במודע או שלא במודע, בתהליכי עיבוד והתאמה, שחזור ומחזור. ואם החומר המצוי ברשות יוצרי המיתוס המכונן הוא דל, תמיד ניתן להמציא אירועים וגיבורים, לזייף תעודות ולשפץ עובדות. העובדה שמדובר בהמצאה או בפרשנות מחודשת אינה מפחיתה בהכרח מכוחו של המיתוס לעורר רגשות ותחושות הזדהות בקרב צרכניו. כמו כן יש לשים לב לכך שהמיתוסים הלאומיים, אף שהם ייחודיים במובהק, יש להם תבניות שגורות וחוזרות. התבניות האלה מכתובות את סוג ה'עובדות' שמוסר המיתוס, כמו גם את הפרשנויות הנלוות, שהן חלק בלתי נפרד ממנו. יש לכך חשיבות מיוחדת בתהליך יצירת המיתוס, במיוחד כאשר חסרים מקורות מהימנים בנוגע לאירועים שאמנם התרחשו ולעלילות הגבורה המיוחסות לגיבורים המיתיים.

שילובם של אירועים היסטוריים במיתוס המכונן אינו מוגבל דווקא לאירועים מהעבר הרחוק. אירועים בני הזמן, שהם בעלי חשיבות רבה לכינונו ושימורו של הסדר החברתי-הפוליטי, עוברים תהליך של מיתולוגיזציה ומשולבים במיתוס המכונן. במקרים כאלה העבר המיתי והחוויה האישית מתמזגים לכלל מקשה אחת. השפעת יחסי הגומלין שבין השניים יכולה להיות קיצונית לכאן ולכאן: או לחזק את קליטתו של המיתוס, שנתפס כתיאור נכון של האירועים, או לקעקע אותו, אם מתברר שיש פער בין העובדות, כפי שחוו אותן המשתתפים, לבין המיתוס, כפי שהוא מתואר בטקסטים הרשמיים שלו. במקרה האחרון הטענה שלא היו דברים מעולם היא בעלת כוח שכנוע רב ביותר ולפיכך מהווה איום ממשי על תפקודו של המיתוס במילוי הפונקציות הפוליטיות שהוא משרת.

שילובם של אירועים היסטוריים עכשוויים במיתוס המכונן פירושו הצגת האירועים ההיסטוריים בפריזמה האידיאולוגית המתאימה על ידי מתן הסברים ויצירת הקשרים ההופכים אירועים אלה למרכיב מיתי חדש במסגרת המיתוס הקיים. מאבקים הירואיים, בייחוד כאלה שנועדו לכונן סדר חברתי-פוליטי חדש, כמו המאבק לעצמאות או מהפכה חברתית-פוליטית, משמשים חומר טיפוסי למיתולוגיזציה. אירועים אלה מספקים שני אלמנטים תמאטיים מרכזיים: אלמנט הניצחון ואלמנט ההקרבה, שהיא עילאית והירואית, ונגזרת מהמחויבות הטוטלית לעניין הקולקטיבי וביטוי שלה. כאן יש לזכור כי בפרשנות המיתית של אירועים היסטוריים אפשר להציג תבוסה צבאית או פוליטית כניצחון מוסרי. מנגנון זה יעיל במיוחד כאשר התבוסה מוצגת בהקשר היסטורי רחב יותר, בדרך כלל בהקשר של תהליך מורכב וארוך טווח שהסתיים בניצחון חד-משמעי.

המיתוס המכונן הוא פרי פעילות של עילית פוליטית ואינטלקטואלית, ולכן ניתן לראות בו, לפחות בשלבים הראשונים של פרויקט בניית אומה, מתווך בין

הקבוצה הבונה לאומה הנבנית. בשלב מאוחר יותר, אם אכן הצליח פרויקט הבנייה, המיתוס חדל מלהיות מתווך בלבד ונעשה חלק מהפולקלור הלאומי-הפטריוטי, כלומר חלק מהתרבות העממית ומהזהות הקולקטיבית. שניות זו בתפקודו של המיתוס המכונן היא פועל יוצא של הצלחתו כגורם 'מכונן' של הקולקטיב כקבוצה מודעת לעצמה.

לבסוף, דיון קצר באופני שכפולו של המיתוס המכונן. המיתוס אינו אידיאה המועברת באמצעות ניסוחים מפורשים בלבד לתודעת הפרט המגדיר באמצעותו את זהותו הקולקטיבית. אין להפריד בין המיתוס כסיפור לבין תהליכי הפצתו והנחלתו. כל עוד המיתוס רלוונטי לחברה שאיתה הוא מזוהה, יש לו נוכחות ממשית ורצופה יחסית במרקם החברתי ובכל מערכות התקשורת הגלויות והסמויות, הממוסדות והלא-ממוסדות של אותה החברה. נוכחות זו יכולה ללוש צורות שונות במרחב ובזמן הקולקטיביים. עוצמתה עומדת בזיקה ישירה למידת חשיבותו של המיתוס במערך התרבותי-החברתי. המיתוס פועל בדרגות שונות של עוצמה ובמישורים שונים של התקשורת החברתית: באופן חגיגי ופורמלי, למשל בטקסים לאומיים שמופרדים באופן ברור מחיי היומיום; אך בה בעת גם במובלע ובאופן שוטף כחלק טבעי משגרת חיים.

מנגנון חשוב מיוחד בהליך הנחלתו של מיתוס העבר הקולקטיבי הוא ההנצחה (commemoration). הנצחה היא פעילות חברתית-תרבותית שתכליתה לשלב מקטעים נבחרים מן העבר בתקשורת החברתית, תוך הענקת משמעות יוצאת דופן למקטעים המונצחים בהקשר הקולקטיבי והדגשת הרלוונטיות שלהם להווה ולעתיד.⁷ התוצאה המצטברת של פעילות ההנצחה בזמן ובמרחב הציבוריים היא יצירת מכלול מרובד ומורכב של מקטעי עבר שממלאים תפקיד בתקשורת החברתית ומגדירים מגזר חשוב של הזיכרון ההיסטורי של החברה.

המיתוס משוכפל במסגרות ממוסדות בלוח השנה הפטריוטי ויש לו מקום מוגדר במרחב הפיסי. חגים וימי זיכרון מוקדשים לאירועים ולגיבורים היסטוריים. בוני המיתוס משלבים אותו בנוף הגיאוגרפי ובטופוגרפיה העירונית כדי לאפשר אינטראקציה מתמדת בין הקבוצה לבין המיתוס. שמות ערים ורחובות מנציחים את שמות הגיבורים המיתיים וכך מבטיחים להם חיי נצח סמליים. דמויות הגיבורים

7. ברי שווארץ, במאמרו 'The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory', *Social Forces*, 61:2 (1982) מדגיש בהגדרה שהוא נותן להנצחה דווקא את ההיבט של הענקת המשמעות יוצאת הדופן לאלמנט המונצח, דבר שבא לידי ביטוי בכך שניתן לו מקום מיוחד בתפיסת העבר הקולקטיבית. מבחינתו של שווארץ, ההנצחה מייצרת 'רגיסטר של היסטוריה קדושה' (עמ' 337). שווארץ מתמקד בהיבט התוכני ומתעלם מההיבט התקשורתי, שלפי עניות דעתי הוא חיוני בדינמיקה של ההנצחה.

מונצחות על שטרות כסף ובולים. כל אלה מבטיחים את חדירת המיתוס לרבדים היומיומיים ביותר של הפעילות האנושית.

טקס, בגלל אופיו הדרמטי והתיאטרלי, משמש כלי רב עוצמה להעברת מסרים ערכיים. ההפרדה הברורה שקיימת בין האירוע הטקסי לבין הפעילות היומיומית מחדדת את עירנות המשתתפים, אם כי הפורמליות המאפיינת את הטקס עלולה להיות גורם מנכר. ההיבט החינוכי של תהליך הנחלת המיתוס בא לידי ביטוי מובהק בתכנית הלימודים של מערכת החינוך הפורמלית. במסגרת זו נודעת חשיבות רבה ללמידת היסטוריה, שכמורשת אינה מספקת דווקא אמת מדעית במובן הקשה של הביטוי, אלא אמת מיתולוגית. המיתוסים מונחלים גם בשיעורי ספרות ומולדת (או גיאוגרפיה), ובמערכת החינוך החילונית בישראל גם באמצעות שיעורי התנ"ך.

לעתים משולבים ההיבט הדרמטי והחינוכי. דוגמה מובהקת לכך היא ספרים וסרטים היסטוריים, שמשחזרים תקופות ואירועים, ובדרך כלל הם נוטים להתרכז בסיפוריהם האישיים והדרמטיים של הגיבורים ההיסטוריים. הטלוויזיה משדרת סדרות דוקומנטריות או דרמות היסטוריות המשתזרות חלקים נבחרים מן העבר המיתולוגי. בהקשר זה מענין לציין כי הדיאלוג בין תהליכי המיתולוגיזציה והדה-מיתולוגיזציה, המאפיינים חברות פתוחות, תורם לנוכחותו של המיתוס בשיח הציבורי. היסטוריונים רואים במיתוס מושא למחקר היסטורי המכוון, כביכול, להפריכו ברמת האמת האובייקטיבית, אך האפקט האמיתי שיש לכך הוא הדגשת מרכזיותה וכוחה המיסטי של התקופה בתפיסת ההיסטוריה הלאומית.

אולם לנוכחותו של המיתוס בתקשורת החברתית יש עוד היבט שאין להפחית מחשיבותו. שמות רחובות, לכאורה חסרי חשיבות מיוחדת, הם דוגמה מובהקת למפגש של המיתוס הרשמי עם תודעת היחיד בהקשר הפעילות היומיומית. המפגש עם המיתוס באמצעות שלטי רחובות (וגם בולים ושטרי כסף) אינו דווקא דרמטי או חינוכי במובהק. העברת המסר האידיאולוגי במקרה זה אינה מרוכזת ומפורשת, אלא עיקשת, עקיפה, רצופה ומתמשכת. בסיוע אמצעי הפצה אלה, שיש להם פונקציות מעשיות ברורות, המיתוס משולב באופן ישיר בשפת הדיבור ובחיי היומיום, גם אם היחיד אינו מודע למפגש עם המיתוס והמשמעויות עמומות.

פולחני מדינה

לפולחן, כתופעה וכפעילות חברתית-תרבותית, יש שני היבטים חיוניים: היבט תוכני ורטורי והיבט תקשורתי. ההיבט הראשון הוא השגבת מושא הפולחן. עם השגבתו נטען מושא הפולחן במשמעויות בעלות מטען סמלי גבוה במיוחד והוא מופרד באופן ברור ומופגן מחיי היומיום. פועל יוצא של ההשגבה הוא קידושו של מושא הפולחן, שמתבטא באופן ישיר בניסוח כללים של טאבו החלים על חברי

הקהילה המחויבת לפולחן. הקדושה מיוחסת הן למושא הפולחן עצמו הן לפּרְפֶרְנִיָּה הטקסית הקשורה בפולחן. מההיבט התקשורתי משולב מושא הפולחן במרקם החברתי-התרבותי כך שתובטח נוכחותו האינטנסיבית בערוצי התקשורת החברתית. בעניין זה יש חשיבות מיוחדת למכלול הפעילויות הטקסיות שמסדירות את התקשורת בין החברה ונציגיה לבין מושא הפולחן.

מקורו של הפולחן הוא בסגידה הדתית. אבל כבר בתקופה העתיקה הופיעו לצד הפולחנים הדתיים שהיו מוקדשים לאלים גם פולחני גיבורים ושליטים, שלא היו שונים בהרבה מהפולחנים הדתיים בדפוסיהם הטקסיים. הפולחנים הלאומיים המודרניים הם חילוניים, במובן זה שאין הם מיועדים לקשר בין האדם לבין האל, אלא בין חברי הקהילה הלאומית לבין גיבוריה המובהקים וערכיה העליונים. אלמנט הסגידה אינו כה מודגש כמו בפולחנים הדתיים, אם כי הקדושה היא חלק מובנה גם של הפולחן החילוני. פולחן לאומי יכול להיות מוקדש לערך מופשט, כמו עצמאות, חירות, גבורה, או, לפי הדגם הקדום, לגיבורים לאומיים שמגלמים במעשיהם את הערכים הלאומיים העליונים ומשמשים כמופת לפעולה החברתית הנכונה.

מושא הפולחן ארוג במיתוסים שמציגים, מתארים ומבארים היבטים שונים שלו ושל משמעויותיו יוצאות הדופן. לפי גישתי הפולחן והמיתוס מציינים הדגשים שונים ולא תופעות שונות, ובין השניים קיים קשר סימביוטי. למעשה, המיתוס הוא שמספק את הלגיטימציה להשגבת מושא הפולחן ואת משמעות טקסי הפולחן השונים ופולחן פעיל הוא אישור לרלוונטיות המיתוס עבור הקהילה ולתקפות הערכים שהוא מייצג ומציג. הפעילות הפולחנית, על היבטיה השונים, תורמת תרומה מכרעת לשילובם של המיתוסים בתקשורת החברתית ולתפקודם במרקם החברתי-התרבותי.

פולחני מדינה שייכים לקטגוריה של פולחנים לאומיים והם משמשים להנכחה המוסדרת והממוסדת של מיתוס הבריאה של המדינה ובמיוחד לסיפור הבריאה של הסדר החברתי-הפוליטי שהיא מגלמת. במקביל, המדינה, באמצעות מוסדותיה, היא שדואגת לגיבושם ולתפעולם של פולחני המדינה במכלול התרבותי-החברתי. הקשר שבין המדינה לבין פולחן המדינה הוא אפוא גם תוכני וגם תפקודי.

המונח 'פולחן מדינה' רומז, לכאורה, כאילו המדינה היא מושא הפולחן. ללא ספק הענקת משמעות סמלית מיוחדת לתהליך ה'בריאה' מעניקה משמעות מיוחדת גם לתוצר הבריאה. כמו כן יש לשים לב לפני היאנוס של מדינת הלאום המודרנית. הפן האחד הוא של המדינה כמארג של מבני שלטון ושל יחסי כוח ושליטה. הפן השני הוא של המדינה כמי שמגלמת את הריבונות הפוליטית הלגיטימית של הקולקטיב הלאומי. פן זה משמעותי במיוחד לגבי ההבנה העצמית של מדינת לאום חדשה, בשלב שבו השגת הריבונות הלאומית מתפרשת ובמידה

ידועה גם נחווית במונחים של דרמה היסטורית ושל התגשמות משאת נפש קולקטיבית. המיתוס המכונן של מדינת לאום מתייחס לריבונות כאל הישג בעל משמעות היסטורית יוצאת דופן, ופולחני המדינה הם בראש ובראשונה פולחני הריבונות הממומשת. הערך העליון שלו מוקדש הפולחן אינו המדינה עצמה אלא הריבונות שהמדינה מגלמת. אך הקשר הישיר בין הריבונות המדינית ובין המדינה שמגלמת אותה גורם לכך שהמדינה נמצאת כערך וכאידיאל, ולא רק כגורם יוזם ומפעיל, במוקד הפעילות הפולחנית.

נושא המחקר

חיבור זה מוקדש למחקר של מיסוד פולחני המדינה בישראל ואופן תפקודם בהנכחת המיתוס המכונן של מדינת ישראל בתקשורת החברתית בשנים 1948-1956. מבחינה זאת החיבור עוסק בהיבט מרכזי של בניין אומה (Nation Building) בישראל בתקופת ההקמה, שבה עוצבו וגובשו המבנים הפוליטיים והסמליים של מדינת ישראל. במיתוס המכונן של מדינת ישראל, בהתאם לאידיאולוגיה ההגמונית של הציונות החילונית, היתה המדינה הביטוי המובהק להגשמת החזון הציוני של התחייה הלאומית ושל חידוש הריבונות היהודית בארץ-ישראל. פולחני המדינה הוקדשו בהתאם לריבונות היהודית המחודשת המגולמת במדינה.

מחקר זה מתמקד בשני פולחני המדינה המרכזיים שהתגבשו במדינת ישראל בשנים הראשונות לקיומה: פולחן העצמאות ופולחן הנופלים במלחמת העצמאות. שני פולחנים אלה היו קשורים ישירות למיתוס תש"ח. סיפור הלידה מחדש של מדינת ישראל, כפי שהתגבש במיתוס המכונן הישראלי, היה סיפור ההקרבה ההירואית שכרוכה היתה בתהליך השגת העצמאות ומימוש הריבונות. לפחות בשלבים מוקדמים היתה ההירואיזציה של הנופלים חלק בלתי נפרד מהמיתולוגיזציה של המלחמה שליוותה את כינון הריבונות היהודית בארץ-ישראל. בפרשנות המיתית היתה ההקרבה ההירואית של הנופלים תנאי הכרחי למימוש אידיאל העצמאות הלאומית והיא הקנתה לעצמאות שנקנתה במחיר דמים משמעות מיוחדת. אבל בין שני הפולחנים היו הבדלים משמעותיים. פולחן העצמאות מוקדש באופן ישיר לאידיאל מרכזי באתוס הלאומי, שיש לו ביטוי קונקרטי בסממני הריבונות וסמליה הייצוגיים של המדינה. פולחן הנופלים הוא פולחן גיבורים. הנופלים אינם אידיאל בזכות עצמם, אלא מייצגים ומגלמים (לפי הפרשנות המיתית) את אידיאל ההקרבה ההירואית, המוחלטת וחסרת פניות למען העניין הלאומי. האופי השונה של שני הפולחנים התבטא באופן ברור באופן שבו עוצבו דפוסייהם הטקסיים האופייניים.

חיבור זה אינו עוסק בזיכרון השואה ובהיבטים הפולחניים שהיו לשואה

במסגרת התרבות האזרחית בישראל. יש לכך שתי סיבות. סיבה אחת היא שבתקופה שלה מוקדש החיבור, עדיין אין השואה תופסת אותו מקום חשוב בתרבות האזרחית הישראלית הממוסדת, כפי שיש לה בשלבים מאוחרים יותר. לעניין זה יש לציין כי אמנם ב־1951 נקבע כ"ז בניסן כיום זיכרון רשמי לשואה ולמרד, אולם רק ב־1953 נחקק החוק בדבר הקמתה של רשות זיכרון ממלכתית לשואה ולגבורה. טקס הזיכרון הממלכתי באתר הזיכרון יד־ושם בירושלים נערך לראשונה ב־1956.

הסיבה השנייה לאי־הכללת השואה במסגרת המחקר היא ההתמקדות בפולחני מדינה, שלפי הגדרתם כאן קשורים קשר הדוק במיתוס המכונן הציוני־הישראלי. לפי גירסתו הרשמית, המיתוס המכונן הוא סיפור הגבורה וההקרבה שהיה כרוך בחידוש הריבונות היהודית בארץ־ישראל. השואה, כולל ביטויי המרי וההתנגדות שמילאו תפקיד כה חשוב בשלבים הראשונים של שילובה במסגרת התרבות האזרחית הישראלית, לא היתה חלק מסיפור זה. בתפיסת ההיסטוריה היהודית של הציונות, השואה והקמת מדינת ישראל היו שני האירועים המשמעותיים ביותר בהיסטוריה היהודית בת־זמננו. אבל בפרשנות הציונית של ההיסטוריה היהודית סימנה השואה את חורבן הגלות, בעוד המיתוס המכונן של מדינת ישראל התייחס באופן ספציפי לתהליך התחייה הלאומית ולשיאו, הקמת מדינת ישראל. הנוסחה הרטורית 'שואה ותקומה', שהופיעה בשנות החמישים, הגדירה לכאורה קשר ישיר בין הטרגדיה הנוראה של העם היהודי לבין התחייה המדינית באמצעות ההקשר המשיחי של 'חורבן וגאולה', שיש לו עוצמה רבה בתודעה היהודית. אבל ההפרדה בין ה'חורבן' (שואה) ל'גאולה' (תקומה), אפילו אם הם קשורים קונטקסטואלית, היא ברורה וחדה. היו לכך ביטויים מופגנים באופן עיצובה של התרבות האזרחית הישראלית, ובמיוחד באותם המגזרים הממוסדים שלה, כמו לוח השנה הישראלי והטופוגרפיה של המיתוס ושל הזיכרון במדינת ישראל.

עיצובם של פולחני מדינה הוא דוגמה לתכנון תרבות לאומית, שבמהותו אינו אלא תהליך מורכב ומכוון של גיבוש ומיסוד אותם מגזרים של התרבות הקשורים לסדר הפוליטי־החברתי ותומכים בו. חלק מהתהליך הוא המצאתן של מסורות חדשות ושילובן במכלול הקיים, אם כתחליף למסורות קיימות או כהשלמה להן. בישראל היו לתהליך תכנון התרבות שני היבטים. האחד הוא ההיבט הרשמי, שניתוחו מחייב דיון בסוכנויות הרשמיות־הממלכתיות והמקומיות שהיו אחראיות לעיצוב הפולחנים והפקתם. האחר הוא ההיבט העממי, הכולל יוזמות 'מלמטה' של יחידים ושל ארגונים במלאכת התכנון וההפקה של פולחני המדינה וכן השתתפות פעילה וסבילה של מגזרים שונים של האוכלוסייה הישראלית בפעילויות הטקסיות השונות.

נקודה חשובה מבחינת תהליך גיבוש המיתוס והפולחנים היתה, שחלקה הגדול

של האוכלוסייה הישראלית-היהודית שלקחה חלק באירועים ההיסטוריים שליוו את הקמת המדינה היה מחויב אידיאולוגית ורגשית לפרוייקט התחייה הלאומית. אצל חלק זה של הציבור הישראלי, שהיה דומיננטי מבחינה פוליטית, חברתית ותרבותית, היתה קיימת הסכמה בסיסית בנוגע למשמעות ההיסטורית של הקמת המדינה. אין זה המקום לדון במנגנונים שהיו אחראים ליצירת אותה מחויבות ולכידות אידיאולוגית (ואין הכוונה להפחית מחשיבות חילוקי הדעות בתוך הציבור היהודי-הציוני). החשוב מבחינתנו כאן הוא שחלק זה של האוכלוסייה הישראלית הזדהה עם המיתוס המכונן והפולחנים הקשורים בו, ואלה היו מלכתחילה סימנים מובהקים של הקונסנזוס היהודי-הציוני.

החיבור מתמקד בשלבים הראשונים של עיצוב פולחני המדינה הישראליים ושל התגבשותם. מבחינה תוכנית פולחני המדינה, כפי שהתעצבו בתקופה זאת, היו קשורים באופן בלבדי למיתוס תש"ח, על שני מרכיביו: הקמת המדינה ומלחמת העצמאות. הדבר בולט במיוחד לגבי פולחן הנופלים, שעד לאחר מבצע סיני הוקדש באופן רשמי לנופלים במלחמת העצמאות. מבחינה היסטורית השנים הראשונות לקיומה של מדינת ישראל היו תקופת מעבר לימינאלית. מעברים מסוג זה מתאפיינים בעיסוק אינטנסיבי בסמלים, שכן באמצעותם מנסים להעניק משמעויות למציאות החדשה המתגבשת. יש אפוא טעם מיוחד בהתמקדות בשלבים ראשונים דווקא של יצירת מערכת תרבותית מורכבת כמו מערכת פולחנים לאומיים. זהו השלב שבו נעשות ההחלטות המרכזיות בנוגע למושאי הפולחן ובו נקבעים הדפוסים הבסיסיים המאפיינים את תפקודו של הפולחן בתקשורת החברתית. זה הוא גם שלב דינמי ביותר מבחינת השינויים החלים בדפוסים הטקסיים ובתפיסות המנחות את המפיקים. השלב הבא מאופיין בדרך כלל בהתמתנות הלהט שאפיין את תקופת הגיבוש והמיסוד. אין כוונתי לומר שהמערכת מגיעה לשלב סטטי, אלא לטעון שקצב השינויים הוא איטי יותר, ופחות חד-משמעי ממה שהיה בשלב העיצוב הראשוני. השינויים, למרות חשיבותם בדינמיקה התרבותית, אינם מבטאים תמורות רדיקליות במבנים האידיאולוגיים הקיימים, אלא משקפים תהליכים של עדכון ושל התאמה לצרכים ולתנאים המשתנים.

לחיבור שני חלקים. החלק הראשון מוקדש לפולחן העצמאות, וכולל ארבעה פרקים. הפרק הראשון דן בשאלת קביעתו של יום העצמאות כיום החג הלאומי הישראלי ובהקמת הגופים המוסדיים הממונים על הפקתו. הפרק השני עוסק בהתהוות דפוסי חג אופייניים, ומתמקד בשאלת ארגון החגיגות ההמוניות והתהוותו של הטקס המרכזי של החג בהר הרצל. הפרק השלישי מנתח את חלקו של הצבא באירועי החג הלאומי. הפרק הרביעי עוסק בשאלת מעמדו של יום

העצמאות בין החגים היהודיים המסורתיים והאופן שבו ניסו מתכנני התרבות למקם את החג החדש ביניהם. במרכזו של פרק זה עומד ניתוח הניסיון שנעשה בראשית שנות החמישים לעצב לחג העצמאות דפוסים כמו־יהודיים, שהבולט בהם היה הניסיון לעצב 'סדר' יום העצמאות במתכונת סדר פסח.

חלקו השני של החיבור מוקדש להיבטים הפולחניים שהיו להנצחת הנופלים במלחמת העצמאות במרחב ובזמן הלאומיים. הפרק הראשון של חלק זה, מעין מבוא, דן בתמציתיות בהירואיזציה של הנופלים במלחמת העצמאות ובשילובה של ההקרבה ההירואית ופירושיה המיתיים במורשת הגבורה הלאומית. כמו כן דן הפרק ב'שדה הכוח' המוסדי שפעל בתחום הנצחת הנופלים, ובאופן ספציפי בגופים שהיתה להם חשיבות במיסוד ההנצחה ובעיצוב דפוסיה. הפרק השני עוסק בהיבט הטמפורלי של הפולחן, ומעלה את נושא מיסודו של יום הזיכרון הכללי לנופלים תוך בירור האינטרסים של הגופים המרכזיים שהיו פעילים בעניין. במהלך הדיון נסקרות האפשרויות השונות שהועלו על סדר היום בשנים 1949–1950. כמו כן מנותחות המשמעויות שניתנו לתבנית הישראלית הייחודית של הצמדת יום העצמאות ליום הזיכרון לחללי צה"ל ונידונה שאלת הקשר התוכני והתפקודי של שני ימים אלה, שייצגו את התקומה הלאומית בלוח השנה הלאומי. שני הפרקים הבאים עוסקים בהיבטים המרחביים של הפולחן. הפרק השלישי מתמקד בשאלת הקמתם של בתי הקברות הצבאיים ועיצובה של המצבה הסטנדרטית. הפרק הרביעי מוקדש לאנדרטות הזיכרון שהוקמו בעקבות מלחמת העצמאות והיו לחלק בלתי נפרד מנוף הזיכרון הישראלי. הדיון באנדרטות מתמקד באנדרטות הרשמיות, אלה שהוקמו על ידי יישובים ואלה שבנייתן היתה עניינן של רשויות ההנצחה הממלכתיות. במסגרת הדיון נידונה שאלת היחסים שבין גופים וולונטריים, כמו ארגוני חיילים, משפחות שכולות, לבין עיריות וסוכנויות ממלכתיות, וההשפעה שהיתה לכך על השימוש באנדרטה ככלי הנצחה.

בפרק הסיכום מוצגות בפני הקורא בקיצור גמרן ההתפתחויות שחלו מאוחר יותר בדפוסיהם של פולחני המדינה. הדיון הוא סכמטי, ומטרתו העיקרית היא לתת פרספקטיבה היסטורית לתופעות ולתהליכים שאפיינו את תקופת התגבשותה והתעצבותה של התרבות האזרחית הישראלית.

כאן המקום לציין ארבעה מחקרים שנושאייהם משיקים לנושא הנבדק בחיבור זה. צ'רלס ליבמן ואליעזר דון־יחיא נגעו במחקרם המרתק והמפורט *Civil Religion in Israel* (ראה לעיל, הערה 5), שהופיע ב־1983, בנושאים שונים שחלקם נידונים גם במחקר זה. אלא ששיטת מחקרם אינה היסטורית ואין הם מבחינים בין סוגים שונים של פולחנים לאומיים מבחינת הגדרת ישירות יחסם ואופן קישורם למדינה, הבחנה שהיא מרכזית במחקר זה. לדעתי המושג המרכזי

שעליו הם מבססים את ניתוחם - דת אורחית - הוא בעייתי ביישומו למציאות הישראלית. מקורו של המושג 'דת אורחית' הוא בארצות-הברית. שם קיימת הפרדה ברורה בין הלאום לדת. יישומו הוא בעייתי לגבי קהילייה לאומית כמו זו הישראלית, שבה הדת היא חלק בלתי נפרד מהזהות האתנית הלאומית. הזהות היהודית-הישראלית משלבת אלמנטים דתיים ולאומיים (או אתניים) באופן כזה שהפרדתם המוחלטת נדמה שהיא בלתי אפשרית, והדת האורחית הישראלית, לפיכך, כוללת ממילא גם מרכיבים דתיים 'קלאסיים'. השימוש במונח 'תרבות אורחית', לעומת זאת, מאפשר דיון באפשרויות תרבותיות שונות, דתיות ולא-דתיות, ובאופני שילובן בתהליך הגדרת הזהות הלאומית הישראלית.

מחקרו של עמנואל סיון, דור תש"ח: מיתוס, דיוקן וזיכרון, שראה אור בעברית ב-1991, הוא תרומה חשובה להבנת היבטים שונים של היווצרות תרבות הזיכרון הישראלית. החלקים הרלוונטיים לעניין הנידון כאן הם אלה העוסקים בקווי המתווה המיתיים של דור תש"ח ובהנצחה ה'עממית' של הנופלים במלחמת השחרור באמצעות ספרי זיכרון וחוברות זיכרון ודימוי הגבורה הישראלי הקשור לדור תש"ח. סיון אינו מתמקד דווקא בהיבטים הרשמיים של תרבות הזיכרון, ואינו עוסק כלל בפולחן העצמאות.

מחקרו של דון הנדלמן על האנתרופולוגיה של ארועים ציבוריים, *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*, שראה אור ב-1990, מיישם שיטות ניתוח אנתרופולוגיות לדיון בטקס פתיחת יום הזיכרון ברחבת הכותל המערבי, שנערך בפעם הראשונה ב-1969 (ולכן אינו נידון כלל בחיבור זה), ובטקס פתיחת חגיגות יום העצמאות בהר הרצל. יישומה של הגישה האנתרופולוגית מספק תובנות והקשרים פרשניים מרתקים להבנת המשמעויות הסמליות שבהן רוויים טקסים אלה. הדיון מתמקד ב'קריאת' המשמעויות של הטקסים כפי שהם נערכו בשנות השמונים. למעט התייחסות למקורם ההיסטורי של הטקסים הללו, אין המחברים דנים בתהליך עיצובם של הטקסים המרכזיים הללו בהקשר של תהליך בנייתה של מערכת פולחנית מורכבת שמתפקדת ברבדים שונים של המכלול החברתי-התרבותי.

ספרה של אסתר לוינגר, אנדרטות לנופלים בישראל, שראה אור ב-1993, מוקדש לדיון באנדרטות הנופלים מנקודת המבט של ההיסטוריה של האמנות. הניתוח בספר מתמקד בעיקר ביחסי הגומלין שבין אמנות לאידיאולוגיה ובאופן שאלה באו לידי ביטוי בעיצוב האנדרטות הישראליות ובמסרים הסמליים שלהן. הספר דן במכלול האנדרטות שהוקמו בישראל לזכר הנופלים, והוא כולל חומר רב ערך הנוגע לרטרואיקה של האנדרטה הישראלית ולתמורות שחלו במהלך השנים בתפיסת עיצובן של האנדרטות לנופלים. הספר פורס אמנם יריעה רחבה, אך ההתמקדות בציר אמנות-אידיאולוגיה מביאה לכך שהיבטים חברתיים

ופוליטיים המהותיים לפרוייקט ההנצחה באמצעות אנדרטות אינם נידונים בו כלל.

המקורות שבהם נעשה שימוש הם דיווחים שהתפרסמו בעיתונות היומית וחומר ארכיוני, שברובו המכריע נחשף זו הפעם הראשונה. דיווחי העיתונות מספקים חומר רב ומפורט על מהלך טקסים ועל החלטות חשובות בנוגע למיסוד הפולחנים הנידונים. מכיוון שבתקופה הנידונה העיתונות הישראלית 'מגויסת' באופן כמעט מוחלט לעניין הפטריוטי, הרי שלכלי תקשורת זה (בהעדר טלוויזיה) היה תפקיד חשוב ביותר לא רק בדיווח אלא גם בגיבושו של הקוד התרבותי-הפטריוטי ובהנחלתו של המיתוס המכונן. בחיבור זה, שבודק את עיצוב התפיסה הרשמית בנוגע לתפקידם ותפקודם של פולחני המדינה, יש חשיבות מיוחדת לדבר. דבר ייצג בדיווחיו ובמאמריו את הקו של מפא"י, שכמפלגת השלטון היתה אחראית לגיבוש התפיסה הממלכתית של פולחני המדינה ולעיצוב דפוסייהם הטקסיים. החומר הארכיוני כולל מכתבים שנכתבו בידי אלה שהיו שותפים בעיצוב ההיבטים הפולחניים של התרבות האזרחית הישראלית, פרוטוקולים של ישיבות ותזכירים שבהם נידונו שאלות רלוונטיות לנושא המחקר.

זה המקום להודות לכל אלה שסייעו לי במהלך המחקר. תודה מיוחדת נתונה לקרן הישראלית-גרמנית למחקר מדעי (GIF), שמענק המחקר שהעניקה אפשר את השלמת החיבור. תודתי נתונה לארכיונים שאפשרו לי להשתמש בחומר המצוי ברשותם. אני אסיר תודה לאלה שעיינו בכתב היד, העירו את הערותיהם והאירו את עיני, ובמיוחד לעמינדב דיקמן, רקפת שפי ואילן מושנזון. אני מודה גם לנציגי המרכז למורשת בן-גוריון, ובמיוחד לאמיר בן-פורת שליווה את כתב היד עד השלמתו, לחווה רימן, העורכת הלשונית, ולאנשי היחידה להוצאה לאור, שאול שרגאי, נילי הירט, רות ארז ומירי דדון ששקדו הרבה על הכנת הספר לדפוס. למותר לציין שהאחריות לנוסח הסופי היא שלי, ושלי בלבד.

חלק ראשון

חגיגת העצמאות

יום העצמאות

השחר הפציע. יום חדש נולד.
שמש פז, "לקום!" על קרניו פקד.
בטל בוקר רחצו העצים.
על שיחים רדומים ניעורו ניצנים.
ציפורים עליזות זימרו שירים.
עוטים שלל גוונים הנירים.
קומו, עורו אזרחי ישראל!
פצחו בשיר והודיה לאל
כי יום גדול הוא לנו.
חג העצמאות נחוג כולנו!

(שרה אנגלמן, כיתה ה-1,
אמרי שפר, עיתון ביה"ס הממלכתי
אבן-יהודה, תשט"ז, מס' 2)

פרק ראשון

מיום המדינה ליום העצמאות

ונצא גם במחול
ונשירה: יום הולדת,
יום הולדת למולדת
הוי, האח, הוי האח,
שתגדל ושתפרח

חג יש לנו כל שנה -
יום הולדת המדינה.
דגלים ביד ניקח
במצעד נצעדה כך:
שמאל, ימין, ימין ושמאל

(מתוך מקראה לילדי הכיתות
הנמוכות של בתי הספר: בלהה יפה,
הידד אני קורא! יום העצמאות.
תל־אביב 1955)

החג הלאומי הוא המסגרת לפולחן הממוסד של האידיאה הניצבת בבסיס הקיום הלאומי. הדגם הקונוונציונלי מחייב שלחג יהיה 'בסיס היסטורי', אירוע מוגדר הקשור ישירות במושא הפולחן. דגם אופייני (אך לא בלבדי!) למדינות שנוסדו במהלך הדה־קולוניזציה הוא הכרזת העצמאות כערך עליון של האתוס הלאומי, ובהתאמה יום קבלת (או הכרזת) העצמאות - היום שבו תם השלטון הזר באופן רשמי - נקבע כיום החג הלאומי. באותן מדינות שבהן נתפסת המדינה כהתגלמותו של סדר חברתי מהפכני תהיה ה'מהפכה' נושא של החג הלאומי. יום החג הלאומי יהיה 'יום המהפכה', והוא יצוין ביום שנבחר לכך בהתאם לאירוע היסטורי מרכזי שהתרחש במהלכה של המהפכה. צרפת חוגגת את חגה הלאומי ב'יום הבסטיליה', ה־14 ביולי, ומיתוס הסתערות ההמונים על הכלא היה לאירוע המייצג של ייסוד הרפובליקה הראשונה. ברית־המועצות נהגה לציין את חגה הלאומי (לאומי במובן הכל־סובייטי) ביום ה־7 בנובמבר, יום פרוץ המרידה הבולשוויקית שהביאה להשתלטות הסדר הסובייטי באימפריה הצארית לשעבר. מצרים מציינת את יום חגה הלאומי ב־23 ביולי, לציון הפיכת הקצינים ב־1952 שהביאה את סופה של המונרכיה וייסודה של הרפובליקה.

מכ' בתמוז לה' באייר

בה' באייר תש"ח (14 במאי 1948) הוכרו בתל-אביב על הקמתה של מדינה יהודית בארץ-ישראל. הממשל המנדטורי הבריטי עזב את הארץ; צבאות מדינות ערב פלשו לשטח המנדט הבריטי לשעבר במטרה מוצהרת להסל את המדינה שאך נולדה. בנייתה של המדינה החלה, והמלחמה על עצם קיומה נמשכה. אולם הריבונות הצעירה היתה זקוקה לסמלים, לא רק לדגל ולהמנון, שהיו עוד קודם להכרזה על הקמת המדינה, אלא גם לחג לאומי שיבטא את הריבונות המדינית ואת האידיאה המרכזית של המדינה הלאומית. לוח השנה העברי-הציוני הציג מספר אפשרויות קיימות; כולן התייחסו לנושאים מרכזיים במערכת התרבותית הציונית בארץ-ישראל, והיו לחלק ממנה עוד לפני הקמתה של מדינת ישראל:

1. כ' בתמוז, יום השנה למותו של הרצל (1904), חוזה המדינה, האב-המייסד של התנועה הציונית. הרצל היה גיבור ציוני מרכזי.¹ יום מותו היה יום זיכרון של התנועה הציונית כולה, בארץ-ישראל כמחוז לה.²
2. י"א באדר, יום תל-חי, יום הזיכרון למותם בקרב של טרומפלדור וחבריו (1920). יום זה נקשר בעיקר בדמותו של יוסף טרומפלדור עצמו. סיפור ההגנה על תל-חי נעשה חלק ממיתוס הגבורה הציוני, ואילו טרומפלדור

1. הרצל היה גיבור רשמי של התנועה הציונית, דבר שהתבטא באופן שבו צוין יום מותו מדי שנה בשנה ובאופן שבו הונצח בנוף הציוני המתגבש בארץ-ישראל. בעקבות החלטה מפורשת של הקונגרס הציוני נקרא יער שנטעה הקרן הקיימת 'יער הרצל'; בכל יישוב יהודי בארץ-ישראל נקרא רחוב ראשי על שמו של הרצל. העובדה שהיה גיבור פופולרי של המוני העם באה לידי ביטוי בשילובו באמנות השימושית, כשהדימוי השליט היה של הרצל בפרופיל (תערוכה מקיפה שכותרתה 'הרצל בפרופיל: דיוקן הרצל באמנות השימושית' התקיימה ב-1978, במסגרת חגיגות השלושים למדינת ישראל. את התערוכה אצר הגרפיקאי דוד טרסקובר, והקטלוג, שהוצא שנה מאוחר יותר, מכיל תומר רבי-ערך בנושא זה).

2. בהקשר זה יש להזכיר כי בשנות השלושים עשתה התנועה הרוויזיוניסטית מאמץ מודע לנכס את כ' בתמוז. הסתדרות העובדים הלאומית הכריזה על יום כ' בתמוז כיום החג שלה, בכוונה לתת מענה טקסי ליום האחד במאי, שהיה יום החג של הסתדרות העובדים הכללית. מבחינה אידיאולוגית תאם הדבר את ההשקפה הרוויזיוניסטית בדבר 'בגידת' הציונות הקונסטרוקטיבית במורשתו של הרצל. לעניין זה ראה את הקונטרסים כ' בתמוז, הסתדרות העובדים הלאומית בארץ-ישראל שהופיעו ב-1935 וב-1937 (הקונטרסים מצויים בארכיון ז'בוטינסקי). ב-1937 עשו מוסדות התנועה מאמץ מיוחד לציין את כ' בתמוז כיום זיכרון לאומי בסניפים השונים של הסתדרות העובדים הלאומית, על פי תכנית טקסית קבועה. לעניין זה ראה: הירדן, ט"ז בתמוז, וכן כ"ג בתמוז תרצ"ז.

נעשה גיבור לאומי, שהיה מקובל הן על השמאל והן על הימין הציונים. תל-חי היתה לאתר עלייה לרגל אשר נתמסדה עם בניית האנדרטה במקום ('האריה השואג' של אברהם מלניקוב, שנעשה לאיקון המרכזי של המיתוס), ויום הקרב היה ליום זיכרון מרכזי בלוח השנה הציוני.

3. כ"א בתמוז, יום מותו של ביאליק (1935), המשורר הלאומי והגיבור המובהק של התחייה התרבותית העברית (תאריך זה צמוד ליום הזיכרון למותו של הרצל).

4. ב' בנובמבר, יום הכרזת בלפור (1917). בלוח השנה הציוני היתה ליום זה חשיבות סמלית משום שייצג את ההכרה החיצונית - במקרה זה של מעצמת החסות הבריטית - בשאיפות הלאומיות של העם היהודי, שמצאו את ביטוין הפוליטי בציונות. חשיבותו של יום הכרזת בלפור לעומת יתר ימי הזיכרון הציוניים היתה בכך שהכרזת בלפור הגדירה נקודה ברורה בזמן שהיתה תחילתה של ספירה חדשה. לפחות בשנים הראשונות לאחר הצהרת בלפור היו כאלה שאמנם נהגו להשתמש ב-1917 כבנקודת ההתחלה של הספירה הציונית: בן-יהודה, למשל, תארך את כרכי מילונו לפי ספירה חדשה זו. דאר היום ציין בשורת הכותרת את מספר השנים שחלפו מאז הצהרת בלפור. חשיבותו של האירוע במיתוס המכונן הציוני באה לידי ביטוי גם בכך שבתקופת המנדט הנציתו ערים יהודיות את זכרו של בלפור באמצעות שם רחוב. תל-אביב גם הגדילה לעשות וקראה לכיכר חשובה (למעשה הצטלבות רחובות) במרכז העיר בשם 'כיכר ב' בנובמבר'.

5. כ"ט בנובמבר (1947), יום החלטת עצרת האו"ם על הקמתן של שתי מדינות, יהודית וערבית, בארץ-ישראל המערבית. החלטה זו סימנה את קצו של שלטון הנאמנות הבריטי בארץ-ישראל והיתה הצעד הראשון בדרך שהובילה להכרזת המדינה בה' באייר 1948. החלטה זו חשובה גם משום שהיתה מקור לגיטימציה כבד משקל להקמתה של מדינת ישראל: ההחלטה, המצוטטת גם במגילת העצמאות, ביטאה את הסכמתה של הקהילה הבינלאומית לריבונות יהודית בארץ-ישראל. לאחר היוודע תוצאות ההצבעה באו"ם נערכו ברחובות היישובים היהודיים ובכירותיהם חגיגות שמחה וריקודים המוניים. כבר ביום שלאחר החלטת עצרת האו"ם הועלה הרעיון לקבוע את היום הראשון בחנוכה כיום הזיכרון להכרזת המדינה.³ התייחסות ספונטנית ליום זה כאל יום העצמאות אפשר לגלות עוד שבועות לאחר האירוע הדרמטי עצמו.⁴ עם הכרזת המדינה התווספה לחמש אפשרויות אלה עוד אפשרות: יום

3. משמר, 1 בדצמבר 1947.

4. שם, 13 בינואר 1948.

הכרזת המדינה. יום זה היה בחירה ישירה של המדינה בנושאו של החג הלאומי. לעומת האפשרויות 4 ו-5 היה יתרונו של יום ההכרזה ברור: הכרזת המדינה היתה פעולת ה'בריאה', שהיתה אמנם מילולית, אך היה לה תוקף ממשי מִיְדֵי: הכרזתו של בן-גוריון במוזיאון תל-אביב סימנה את המעבר הבלתי מורגש כמעט בין האין ליש, בין אין-ריבונות לריבונות - מעבר שמאפיין בריאה. הקשר בין הכרזת המדינה ובין המדינה שהוקמה בתוקף ההכרזה היה ישיר. הן הכרזת בלפור, הן החלטת עצרת האו"ם היו קשורות לכינונה של המדינה, אבל לא היו אלא צעדים, חשובים ומכריעים אמנם, בדרך ששיאה היה הכרזת הריבונות. הכרזת המדינה היתה האירוע שסימן את לידתה של המדינה, ואילו יתר האירועים שקדמו לה השתייכו ל'טרום' מדינה: הקמת המדינה יצרה מצב חדש, והאירוע עצמו היה לנקודת המפנה, הנקודה בציר הזמן שהפרידה בין לפני לאחרי, ונעשתה לתחילתה של הספירה החדשה.⁵ מלבד זאת, יש לשים לב לכך שפעולת ההכרזה היתה פעולת הקולקטיב (באמצעות נציגיו), פעולה פנימית, דבר שהעניק לה תוקף ומשקל לעומת הצהרת בלפור והחלטת האו"ם, שהיו מטעם גורמים חיצוניים.⁶

לפני מתכנני התרבות בישראל עמדו אפוא שבע אפשרויות בחירה: שש אלה שפורטו לעיל והאפשרות הנוספת - בחירה אקראית של יום אחר. אפשרות זו היתה כמובן תיאורטית בלבד: הדגם התרבותי הדומיננטי מחייב שחג ייקבע בתאריך שיש לו קשר לנושאו, באמצעות אירוע היסטורי שנעשה על ידי כך לחלק מהזיכרון הקולקטיבי השב ונחווה מדי שנה בשנה בעת ציון החג. אולם יש לציין שמעמדן של האפשרויות השונות לא היה זהה. המתבקשת ביותר היתה לקבוע את יום הכרזת העצמאות כיום החג הלאומי, וזאת משום שבמרחב התרבותי היו תקדימים רבים שהעניקו לבחירה זו יוקרה ומעמד מיוחד. קביעת יום הכרזת העצמאות כיום החג הלאומי היא אופיינית למדינות שנוצרו במהלך התפרקותן של האימפריות הקולוניאליות. לראשונה הופיע הדגם בארצות-הברית, המדינה הראשונה בעולם שנוסדה כאשר מושבה הכריזה על עצמאותה

5. ההכרה כי ההכרזה על המדינה סימנה נקודת מפנה בציר הזמן הלאומי הופיעה באופן ספונטני ומידי. כך, למשל, דיווח עיתונאי על אירועי היום הראשון למדינת ישראל הוכתר בכותרת 'שעה 0 בתל-אביב', כותרת המבטאת בתמצות ובדיוק את הרעיון שהאירוע מגדיר נקודה של אי-רציפות בציר הזמן.

6. אמנם הכרזת המדינה היתה פעולה מודעת של האומה באמצעות נציגיה, אך היום שנבחר לכך, כמעט כמו בכל מקרה שבו נוסדת מדינה חדשה עם תום שלטון קולוניאלי, נבחר בידי השליטים הקודמים: הם הקובעים מתי יעזבו את הארץ ויעבירו את הריבונות ל'ילידים' (כמו שהיה קודם לכן בהודו ובפקיסטן) או שישאירו אחריהם ריק, כמו שעשו הבריטים בפלשתינה. במקרה זה באה הכרזת העצמאות למלא את הריק שהבריטים יצרו בקבעם את היום כיום שבו יחדל שלטונם בפלשתינה.

והשתחררותה מאימפריה קולוניאלית. השימוש החוזר בתבנית זו עשה את יום העצמאות לסמן של ריבונות בזכות עצמו. מכל מה שנטען עד כה ברור מדוע הבחירה ביום הכרזת המדינה כיום החג הלאומי ובעצמאות בנושאו של פולחן המדינה בישראל היתה טבעית ומתבקשת, אולי אפילו מובנת מאליה ורצויה בגלל פשטותה היחסית ועוצמתה הסמלית. אבל ב־1948 נראה היה כאילו יום הזיכרון למותו של הרצל, כ' בתמוז, הוא שיהיה יום החג הלאומי של מדינת ישראל. ההתלהבות והרגשות הפטריוטיים שאפיינו את החודשים הראשונים להקמת המדינה נזקקו למוקד מתאים שיאפשר לפרוק את המתח הפטריוטי ולהפגין קבל עם ועולם את הריבונות החדשה. ברור שקביעת יום הכרזת המדינה כיום החג הלאומי חייבה המתנה של שנה. אבל ב־1948 שנה היתה זמן ארוך מדי: הן בוני האומה והן היישוב היהודי נזקקו ל'חג לאומי עכשיו'. תיאורטית אפשר היה להכריז על כל יום כעל יום חג לאומי, אלא שהדגם התרבותי חייב היצמדות לזיכרון היסטורי מסוים, וזה שנבחר היה הראשון שבא בחשבון במחזוריות לוח השנה הציוני-הלאומי: 'יום הרצל', יום הזיכרון למותו של הרצל, כ' בתמוז, שחל ב־27 ביולי 1948. באותה עת – כחודשיים לאחר הכרזת המדינה – כבר אפשר היה לערוך אירועים ציבוריים המוניים. המצב הצבאי התייצב עם תחילת ההפוגה השנייה. כ' בתמוז תש"ח, יום הזיכרון למותו של הרצל, הוכרז כ'יום המדינה'.⁷ השם הצביע במפורש על כך שמדובר בחג שמוקדש למדינה. למעשה מדובר היה במחזור של שם: 'יום המדינה' היה כותרת העיתון המשותף של עיתוני הארץ שראה אור בה' באייר לציון ההכרזה על הקמת המדינה. כרגיל במקרים אלה נוסח לאלתר ההסבר למשמעות החיבור שנוצר בין יום הזיכרון להרצל ובין פולחן המדינה: חיבור כזה אסור שישאר סתמי, יש לטעון אותו במשמעויות סמליות

7. בהקשר זה יש לציין שבכך 'הלאימה' מדינת ישראל את יום הזיכרון להרצל, שהיה יום זיכרון של התנועה הציונית. צעד זה היה, בין השאר, גם תשובה סמלית לניסיון שעשו הרוויזיוניסטים עשר שנים קודם לכן להפקיע את יום הזיכרון להרצל לתנועתם, במסגרת המאמץ התעמולתי שעשו להציג את עצמם כ'יורשיו האמיתיים' של הרצל. מבחינה זאת, הכרזת יום הזיכרון להרצל כ'יום המדינה' שימשה הכרזה חד-משמעית על ניצחונה של הציונות ה'רשמית' בהגשמת חזונו של הרצל. האקט הסמלי השיב תשובה ניצחת להאשמה הרוויזיוניסטית כאילו בגדה הציונות הרשמית בתורתו של הרצל ועיוותה את חזונו שדרש במפורש הקמתה של מדינה יהודית. אף שלא מצאתי כל תגובה מפורשת לכך, נראה לי שגם ממד סמלי זה חשוב להבנת המשמעות שהיתה להכרזת יום הזיכרון להרצל באופן רשמי כ'יום המדינה' בהקשר הפוליטי הפנימי של המאבק על ההגמוניה הפוליטית בתוך התנועה הציונית.

המדינה אינו אלא יום מחוללה של המדינה.⁸ כך מתחבר אפוא הצעד הראשון בתהליך ההיסטורי של התקומה הלאומית, המיוצג על ידי הרצל, לשיא התהליך – המדינה עצמה – או, אם תרצו, התזון להגשמתו. שני הגורמים מתאחדים ביום המשולב, כאשר התהליך ההיסטורי המפריד בין השניים נעלם ומאפשר את שילובם הסמלי.⁹

אלא שיום המדינה היה אירוע חד־פעמי. כבר בשנה שלאחר מכן אומץ גם בישראל דגם השחרור הלאומי, ולפיו החג הלאומי מוקדש לפולחן הממוסד של העצמאות והריבונות שמגלמת המדינה הלאומית. הזיכרון ההיסטורי שמציין החג הוא ההכרזה על העצמאות, שמוגדרת כערך העליון באתוס הלאומי. קביעתו של יום הכרזת המדינה כיום החג הלאומי עוגנה בחוק שחוקק בכנסת; בכך הודגש כי הבחירה היא בחירת האומה באמצעות נציגיה הנבחרים. ההוכחה לכך שהיתה זו בחירה מתבקשת היא שבדיון שנערך בכנסת בנושא לא הועלתה כל התנגדות. הצעת חוק החג הלאומי הובאה לדיון הכנסת ולאישורה באפריל 1949, שבועות ספורים בלבד לפני המועד המתוכנן לעריכת החג. אין ספק שקוצר הזמן מנע דיון עקרוני מעמיק בשאלה; הצורך להחליט מיד קיצר מטבע הדברים את הדיון שבתנאים אחרים יכול היה להיעשות לדיון ציבורי חשוב, בשל נגיעתו בשאלות יסוד של הקיום הלאומי.

עצמאות או קוממיות – שם כמשמעות

עם ההחלטה לקבוע את היום שבו 'הכריז ישראל על עצמאותו המדינית'¹⁰ כיום החג הלאומי, נקבעה העצמאות בתור הערך העליון של הסדר החברתי-המוסרי שאותו מגלמת המדינה. אולם כאן, מתברר, לא היו הדברים כה פשוטים. הדבר משתקף היטב באי־בהירות ששררה בנוגע לשם הראוי לחג. המשך הדיון יוקדש אפוא לשאלת השם.

בהצעת החוק שהגישה הממשלה נקבע כי שמו הרשמי של חג הלאומי הוא 'יום הקוממיות'. המונח 'קוממיות' הופיע קודם לכן כשמה של אניית מעפילים שהגיעה לחופי הארץ בראשית 1948. פירוש המונח בעברית הוא תקומה או קיום עצמאי, ריבונות, אי־תלות; כתואר הפועל הוא מציין 'בקומה זקופה, בראש מורם, בלי מורא, בגאון' (מילון אבן־שושן). כל המשמעויות הללו מעניקות למונח 'קוממיות'

8. דבר, 27 ביולי 1948.

9. שם, 28 ביולי 1948.

10. מצוטט ממנשר הממשלה לכבוד יום העצמאות הראשון, אצל: י"ט לוינסקי (עורך), ספר המועדים, ה, תל־אביב 1956, עמ' 486.

עושר סמנטי רב יותר מאשר למונח 'עצמאות'. השימוש במונח 'קוממיות' תאם לתפיסה הציונית הסטנדרטית, ולפיה משמעות כינונה של מדינת ישראל היתה חידוש קיומו הריבוני של העם היהודי בארצו וביטול האנומליה שאפיינה את קיומו בגלות. מושג המפתח כאן הוא 'חידוש'. העיקרון הלאומי רואה במדינת האומה את הדרגה הגבוהה ביותר של הסדר, ואילו אי-קיומה נחשב מצב של סדר נמוך שיבוא על תיקונו רק עם כינון הסדר הטבעי, בדמות מדינת הלאום. בעידן הלאומיות, שבו נתפסת זכות ההגדרה העצמית של כל עם (השאלה היא רק 'מיהו עם') כמצב הטבעי של הקיום הקולקטיבי, הרי לכל עם יש זכות, ולמעשה חובה, לפעול למען השגת עצמאות מדינית. מבחינה זאת אין תביעת היהודים למדינה לאומית שונה מתביעתו של כל עם אחר. אולם על ידי הצגת הריבונות העברית בארץ-ישראל כפעולת חידושה של ריבונות שהתקיימה קודם לכן הודגש דבר נוסף: בהקיימה לעם היהודי בית לאומי (או מדינה) בארץ-ישראל, מבקשת הציונות לתקן עוול היסטורי. בכך נטענת מדינת ישראל במשמעות מוגדרת: אין היא יצירה חדשה, אלא המשך לריבונות העברית-היהודית בארץ-ישראל, כפי שבאה לידי ביטוי בתקופת הבית הראשון ובתקופת הבית השני. בכך מצטרפת לזכות הטבעית של העם היהודי גם הזכות ההיסטורית - שני מרכיבים שמצדיקים במפורש את כינונה של מדינת ישראל בהכרזת העצמאות. הקוממיות היתה המונח שציין באופן פיוטי את תביעת הציונות לכונון מחדש את הסדר הטבעי של הקיום הקולקטיבי היהודי במולדת ההיסטורית.

בדיון שנערך בכנסת לקראת אישור חוק החג הלאומי הביעו דוברים רבים התנגדות לשם יום הקוממיות, כפי שנקבע בכותרת להצעת החוק. היה מי שהציע בפשטות: 'אולי אפשר היה לשנות גם את השם ולהגיד במקום "יום הקוממיות" - "יום העצמאות"?'.¹¹ נציג אחר הציע את השם יום העצמאות בהסתמכו על שמו של החג הלאומי האמריקני.¹² היתה מי שטענה לטובת פשטותו של השם יום העצמאות. בהמשך הדברים הובעה הטענה כי מה שהושג היה אמנם עצמאות, אך אין זו אלא 'הפסיעה הראשונה': הקוממיות המלאה היתה עדיין רחוקה: '[אותה] לא השגנו, ואסור שייווצר הרושם שכבר השגנו הכל וכבר שבעה נפשנו. ... צריך שישאר הרעב הזה, הרעב לחג, הרעב לניצחון ולהישג, הרעב לקוממיות עברית'.¹³ אולם במקביל לשתי התפיסות הללו לא נעלמה עדיין התפיסה השלישית, שזכתה למעמד רשמי שנה קודם לכן, ולפיה יש לקרוא לחג הלאומי חג

11. דבריו של א' אלמליח, נציג הספרדים, דברי הכנסת, I, פרוטוקול ישיבה 22 של הכנסת הראשונה, 11 באפריל 1949, עמ' 349.

12. דבריו של י' רוקח, נציג הציונים הכלליים, שם, עמ' 352.

13. דבריה של אסתר רוזאל-נאור, נציגת תנועת החרות, שם, שם.

המדינה. אחד המשתתפים בדיון טען לזכותו של שם זה: 'לא אכחיש שהשם המוצע - "יום הקוממיות" - אינו מספק אותי סיפוק מלא. איני יודע משום מה לומר "יום המדינה"; אני מבין, שיש רצון לחדש משהו מקורי, אבל הדבר המקורי ביותר שנפל בישראל, זוהי דווקא המלה הנדושה "מדינה"'.¹⁴ בהצעת החוק, כמו גם בנוסחה הסופי, הוגדר החג הלאומי כחג המדינה. אולם לפי הנוסח הסופי של הצעת החוק, שמו של החג היה יום העצמאות ולא יום הקוממיות, כפי שנקבע בנוסח קודם.¹⁵

שם, ככלל, אינו רק כותרת מזהה; הוא מוסר גם מידע מרוכז ותמציתי בנוגע למשמעות שמייחס לו נותנו. מתן שם עשוי להיות פעולה מאגית, אולם מתן שם לאירוע היסטורי תעניק פרשנות ומשמעות לאירוע זה, ואין פלא שאירוע מסוים מקבל גם שמות שונים - בהתאם לנקודת מבטו של מעניק השם ולפי המשמעות שהוא מבקש לתת לאירוע. השם אפוא אינו עניין פורמלי בלבד, אלא דיון במשמעות, ויותר מזה - דיון במשמעויות שונות המיוחסות למה שהוא לכאורה אותו דבר עצמו. שמו הרשמי של החג הלאומי הישראלי אמור היה להציג את נושאו של הפולחן הלאומי המרכזי של מדינת ישראל, ועל כן אין כל תמה בזה ששאלת השם העסיקה את חברי בית הנבחרים הישראלי. מעניין שלא האירוע ההיסטורי שנקבע כבסיסו של החג הלאומי הוא שעורר את הדיון, אלא הקביעה המילולית המדויקת של שמו של החג הלאומי וכך גם של משמעות הקמת המדינה בהקשר ההיסטורי של התחייה הלאומית. הבעיה לא היתה אך בנוגע לשמו הרשמי של החג הלאומי, אלא גם בנוגע לשמה של המלחמה שהניצחון בה אפשר להעניק תוקף ממשי להכרזה החגיגית על הקמת המדינה היהודית בארץ-ישראל. למלחמה, מתברר, היו כמה וכמה שמות, שכל אחד מהם הציג משמעות שונה (אם כי לא סותרת). העובדה שכמה מהמונחים והמשמעויות שהם מציינים הופיעו הן בהתייחסות לחג הלאומי הן בהתייחסות למלחמה היא הסיבה לכך שלהלן יידונו שמותיה של המלחמה.

שמה הספונטני והרווח של המלחמה היה מלחמת השחרור. שחרור הוא מושג

14. דבריו של א' כהן, נציג המפלגה הפרוגרסיבית, שם, שם.

15. על ההמרה ראה את הדיון בהצעת החוק (שנוסחה בידי ועדת הפנים של בית המחוקקים), שהתקיים בכנסת בישיבתה מה' 12 באפריל 1949. ההמרה נעשתה עוד בידי ועדת הפנים של הכנסת, שדגה בהצעת החוק. אולם בעוד שהסעיף הראשון תוקן ('הכנסת מכריזה בזה על ה' באייר כעל יום העצמאות' ולא כעל יום הקוממיות, כפי שהיה קודם), נותר המונח 'יום הקוממיות' בסעיף השני, כך שבהצעה שהובאה לדיון הכנסת הופיעו שני השמות. בעקבות הערתו של י' שפרינצק, יו"ר הכנסת, תוקן גם הסעיף השני והואתדה הטרימינולוגיה של הטקסט בהתאם לתפיסה שלפיה שמו של החג הלאומי הוא יום העצמאות. דברי הכנסת, I, פרוטוקול ישיבה 23 של הכנסת הראשונה, 12 באפריל 1949, עמ' 355-356.

מעניין במיוחד בשל משמעויותיו הרבות. ביסודו של דבר היו למונח זה שתי משמעויות: שחרור העם ושחרור המולדת. ברטוריקה הפוליטית ציין השהרור תפיסה מסוימת של התנועה הציונית, תפיסה הגורסת שהציונות היא תנועת השחרור הלאומי של העם היהודי. המונח 'שחרור' הופיע בלקסיקון הפוליטי של השמאל ושל הימין הציוני. התפיסה של השמאל הציוני גרסה שהקמתה של חברה חדשה, שוויונית וצודקת תופסת מקום חשוב ביותר בתהליך השחרור הלאומי: ייעודה של תנועת השחרור העברית, אשר המדינה משמשת לה מסגרת ומכשיר להגשמתה, הוא השרשת המוני העם במולדתו, בדפוסי חברה חדשה, עצמאית וחופשית.¹⁶ בלקסיקון של הימין הרוויזיוניסטי, לעומת זאת, משמעות השחרור היא מדינית, בהתאם להשקפת העולם של התנועה.¹⁷ במובן זה ניתן להגדיר את המלחמה כמלחמת שחרור, מכיוון שהיא יצרה את המסגרת המדינית שאפשרה את שחרורו של העם היהודי. אולם בדיקת השפה הטקסטית של התקופה מלמדת, כי השחרור התייחס בראש ובראשונה לשחרורה של המולדת: בטקס אזכרה לנופלים במלחמה שנערך באפריל 1949, לדוגמה, הודגש כי הם נפלו 'במערכה לשחרור מולדתנו'.¹⁸ אך למה היתה הכוונה?

היו לכך שתי תשובות אפשריות. האחת היתה, כי המולדת שוחררה מעולו של השלטון הזר, הבריטי. המלחמה, במשמעות זאת, היתה מלחמה של תנועה לשחרור לאומי מעולו של שלטון קולוניאלי.¹⁹ ההתייחסות למלחמה שניהל היישוב היהודי בארץ-ישראל בשנים 1947-1949 כמלחמת שחרור הטביעה עליה בהקשר הפוליטי וההיסטורי הנתון את תותם המאבק הגלובלי של העמים המדוכאים לשחרור מעול הקולוניאליזם. אלא שהמלחמה לא התנהלה כנגד הבריטים, אלא כנגד הערבים: היא פרצה לאחר החלטת האו"ם מה-29 בנובמבר 1947 ועם כינונה של מדינת ישראל הפכה למלחמה כוללת בין המדינה לבין מדינות ערב השכנות. מלחמה זאת לא התאימה עוד לדגם המקובל של מלחמות לשחרור לאומי, מכיוון שלא נערכה נגד שלטון קולוניאלי זר: עד להכרזת המדינה, היתה זו למעשה 'מלחמת אזרחים' (נתיני הוד מלכותו) בין תושביה היהודים ותושביה הערבים של פלשתינה - ארץ-ישראל; לאחר ה-15 במאי היתה זו מלחמה בין מדינות שכנות. כאן, כמובן, יש לסייג ולומר כי הבריטים המשיכו להיות צד מעורב ופעיל בקונפליקט, וזאת לא רק במישור המדיני אלא גם במישור הצבאי. הדברים היו בולטים במיוחד לגבי

16. ממאמר המערכת של דבר לכבוד יום המדינה, 27 ביולי 1948.

17. כך, למשל, במאמר הספד במלאת שנה למות ז'בוטינסקי, כתב יוסף ויניצקי בהירדן: 'תזכור תנועת השחרור הישראלית את נושא דברה וחזונה', הירדן, 23 ביולי 1941.

18. דבר, 13 באפריל 1949.

19. מעניין כי המלחמה המודרנית הראשונה לשחרור לאומי - מלחמתן של 13 המושבות האמריקניות כנגד השלטון הבריטי - נקראת דווקא 'המהפכה האמריקנית'.

הלגיון העברי-ירדני, שהיה לו תפקיד חשוב בשמירה על האינטרסים האסטרטגיים הבריטיים במזרח התיכון. המשך המעורבות הבריטית הישירה הגלויה בקונפליקט הצבאי והמדיני סייע לקבע ולשמר את תפיסת המלחמה כמלחמת שחרור אנטי-קולוניאלית, אם כי תפיסה זאת היתה פשטנית מדי ולא תאמה עוד את המציאות המורכבת שנוצרה לאחר ה-29 בנובמבר 1947. בנסיבות אלה, אם אמנם נתפסה המלחמה כמלחמת השחרור מעולו של האימפריאליזם הבריטי, הרי שלא היה זה אלא משום שקצב המאורעות היה מהיר יותר מיכולתם של המעורבים בנושא להתאים את תפיסתם ואת השפה שבה תיארו את המציאות לשינויים שהתחוללו בינתיים באופי הסכסוך.

משמעות אחרת של השחרור היתה הכללתם של ערים ושל חבלי ארץ בתחום הריבונות הישראלית עקב כיבוש צבאי. השחרור התייחס אפוא לטריטוריה וציין את צירופם של ערים ושל אזורים שהיו בעבר בתחום המנדט הבריטי לשטח מדינת ישראל. במברק ששלח בן-גוריון ליגאל אלון, מפקד חזית הדרום, לאחר כיבוש באר-שבע (אוקטובר 1948) הוא העביר לו את 'ברכת העם למשחררי הנגב'. האזור המשוחרר היה לרכוש האומה כולה, לחלק מהטריטוריה הלאומית, שהבעלות עליה (שהיתה לפי האידיאולוגיה הלאומית בעלות שבזכות) מומשה עם הכיבוש הצבאי. לעתים קרובות היתה הטריטוריה המשוחררת ריקה מתושביה הקודמים, שנמלטו במהלך הקרבות, או שגורשו בידי הצבא הישראלי המתקדם. במשמעות זו שוחררו הערים בעלות האוכלוסייה המעורבת, חיפה, צפת וטבריה (אפריל-מאי 1948), הערים הערביות יפו, עכו, לוד, רמלה ובאר-שבע (מאי-אוקטובר 1948) ואפילו חבלי ארץ שלמים כמו הגליל והנגב. למעשה אפשר לייחס את הפופולריות של המונח 'שחרור' דווקא לריבוי-המשמעויות הגלום בו, שכן התייחס להיבטים שונים של הטרנספורמציה הלאומית שאירעה באותם הימים: יציאת הבריטים, ביסוס הריבונות היהודית ויצירת הבסיס הטריטוריאלי שלה באמצעות כיבוש - כל אלה חברו יחדיו במושג שחרור המולדת.

האפשרות לציין את יום החג הלאומי כיום השחרור היתה אפשרות שלא מומשה.²⁰ לעומת זאת היו שני שמותיה האחרים של המלחמה והים לאלה שנעשה בהם שימוש בהתייחסות לחג הלאומי: מלחמת הקוממיות בהקבלה ליום הקוממיות ומלחמת העצמאות בהקבלה ליום העצמאות. לשמות אלה היו מעמד שונה. השם מלחמת הקוממיות היה שם מליצי שהונחת מגבוה, ונועד להדגיש את העובדה

20. יוצא מבחינה זאת היה ההיסטוריון ושר החינוך לעתיד בן-ציון דינור (דינבורג) שבנאמו בכנסת בדיון על קבלת חוק החג הלאומי התייחס לחג, בהסבירו את משמעות החג עבורו, כ'חג החירות, חג שחרור האומה'. דברי הכנסת, I, פרוטוקול ישיבה 22 של הכנסת הראשונה, 11 באפריל 1949, עמ' 350.

שהמלחמה היתה 'מלחמת תקומתנו', כפי שכתב בן-גוריון במברק ליגאל אלון. השם קודם במודע ובמופגן, אולם ההצלחה שנחל היתה, מתברר, מוגבלת בלבד. במקביל הופיע שם נוסף, מלחמת העצמאות, שהיה עד מהרה לשם מקובל ופופולרי. השם הופיע לאחר המלחמה, ונראה שהדבר קרה בהשפעת השם יום העצמאות שהתאזרח בציבור כשמו הפופולרי של יום החג הלאומי. המלחמה נקראה אפוא בשלושה שמות: שם אחד פופולרי, ביטוי ספונטני של התרבות העממית – מלחמת השחרור; לעומתו השם הרשמי והמליצי – מלחמת הקוממיות; ולבסוף השם מלחמת העצמאות שהיה בעת ובעונה אחת גם פופולרי וגם בעל מעמד רשמי. השימוש בשם מלחמת הקוממיות הוגבל להזדמנויות חגיגיות במיוחד; בהתייחסויות שוטפות הופיעו לחילופין השמות מלחמת השחרור ומלחמת העצמאות. למעשה היתה התמונה מסובכת יותר: מתברר שלמרות המודעות לערכו המליצי של השם מלחמת הקוממיות היו כל שלושת השמות חלופיים. כך עולה, למשל, מקריאת מסמך רשמי למהדרין כגון המכתב שנשלח למשפחות השכולות ערב יום הזיכרון הכללי לחללי המלחמה: 'לכבוד משפחת גיבור מלחמת הקוממיות. צבא הגנה לישראל החליט לחלק השנה את הסרט לאות הקוממיות בין כל החיילים שהשתתפו במלחמת השחרור...'²¹ השימוש בשני מונחים בעלי מטען שונה במסמך אחד מעיד על מעמדו האיתן של השם העממי, שנעשה חלק בלתי נפרד מהשפה הרשמית והעממית כאחד.²²

השם מלחמת השחרור היה שם פופולרי למלחמה; המקביל לו בהתייחסות לחג הלאומי היה יום המדינה. מבחינה תוכנית לא היו השמות קשורים זה לזה, וההקבלה ביניהם נובעת רק מן העובדה ששניהם ייצגו תפיסה פופולרית, ספונטנית ומידית של מושא ההתייחסות שלהם: החג הלאומי כחג המדינה והמלחמה כמלחמת שחרורה של המולדת. אולם בעוד השם מלחמת השחרור נותר כחלק מהלקסיקון הישראלי, הרי השם יום המדינה, שב-1948 היה לו מעמד רשמי, נמחק ממנו. אמנם גם לאחר יום העצמאות הראשון אפשר למצוא התייחסויות לחג לאומי כאל יום המדינה, אולם אלה היו מעטות,²³ ולאחר 1950 לא נעשה עוד

21. מכתב זה נשלח למשפחות באפריל 1951, ארכיון צה"ל [להלן: א"צ].

22. השם מלחמת השחרור הופיע בכרזות בחירות של מפא"י ב-1959. הכרזה, שעוצבה בידי צילה בינדר, מוקדשת לפועלו של בן-גוריון. על רקע רישום דיוקנו של המנהיג בפרופיל נכתב: במלחמת השחרור/בחינוך ממלכתי/במבצע סיני/בעלית המונים/אמר ועשה.

23. כך, למשל, החוברת שפרסמה המחלקה לחינוך יהודי של הארגון הציוני בארצות-הברית ב-1949 לקראת החג הלאומי הישראלי נקראה באופן רשמי: *Jewish State Day: Source Book and Program Guide*; כדוגמה נוספת אפשר להביא את התזכיר ששלח סגן מנהל אגף המנהל בעיריית תל-אביב למזכיר העיר בנושא 'חגיגות יום המדינה', 21 בינואר 1950, ארכיון עיריית תל-אביב [להלן: אעת"א], א/3/33/4.

השימוש בשם זה. לאחר היעלמו של השם יום המדינה השתמשו לסירוגין בשני השמות, יום העצמאות ויום הקוממיות. השם הרשמי היה כזכור יום העצמאות. אולם בן-צבי ובן-גוריון, שהעדיפו את השם יום הקוממיות, לא הסתירו את דעתם בעניין ואף ניסו לקדם את השם המועדף מבחינתם. להשפעתם ניתן לייחס את העובדה שהשם יום הקוממיות,²⁴ למרות שלא היה שמו הרשמי של החג, הופיע שוב ושוב ברטוריקה הרשמית. בישיבה של המועצה הציבורית להנצחת החייל שנערכה ב-21 בפברואר 1951, שבראשה ישב-ראש יצחק בן-צבי, אף הוחלט, בין השאר, להציע לממשלה 'להחליף את השם עצמאות בקוממיות, גם בנוגע לחג הרשמי כולו', וההצעה אכן נכללה במכתב שנשלח עוד באותו היום לשר הביטחון.²⁵ מכיוון שקביעת השם נעשתה על ידי הכנסת, לא היה להמלצה זאת כל ערך מעשי.

על מעורבותו הישירה של בן-גוריון בעניין ועל השקפתו הברורה ניתן ללמוד מהתשובה שנתן לאזרח שטען בזכות השם יום העצמאות והתלונן על השימוש שנעשה ב-1953 בשם יום הקוממיות. לדעת האזרח אין במונח 'קוממיות' מן השגב הממלכתי של עצמאות מדינית ו'הפיכת יום העצמאות ליום הקוממיות יש בה משום הפחתת ערך עצמאותנו, הקטנת דמותה וטשטושה'.²⁶ בתשובתו פירט בן-גוריון את נימוקיו בעד המונח 'קוממיות':

... צדקת בלא ספק מבחינת החוק. המחוקק קרא ליום בשם 'יום העצמאות', ועד כמה שידוע לי השתמשו במונח זה בהכרזות רשמיות. אולם איני מסכים לדעתך שהמלה 'קוממיות' היא מושג קלוש, ערפילי וערטילאי. כאזרח חופשי אני מבכר קוממיות על עצמאות משני טעמים:

1. 'עצמאות' היא מלה מלאכותית ומחודשת, 'קוממיות' ישנה בתנ"ך.
2. ב'קוממיות', נדמה לי, יש ביטוי יותר עמוק ונועז למעמד של עם בן-חורין מאשר במלה המעומעמת 'עצמאות', כפי שיש לראות מהפסוק 'אני ה' אלוהיכם הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות להם עבדים, ואשבור מוטות עולכם, ואולך אתכם קוממיות'.²⁷

השמות יום הקוממיות ומלחמת הקוממיות הציגו תפיסה זהה של המשמעות שיש לתת לכינונה של מדינת ישראל ברצף ההיסטוריה היהודית בפירושה הציוני,

24. דברי הכנסת, I, פרוטוקול ישיבה 23 של הכנסת הראשונה, 12 באפריל 1949, עמ' 356; ראה גם הערה 15.

25. פרוטוקול ישיבת המועצה הציבורית להנצחת החייל, 21 בפברואר 1951, א"צ. על המכתב היה חתום 'בן-צבי, בתוקף תפקידו כיושב-ראש המועצה הציבורית.

26. מכתב משלמה אבינרי לדוד בן-גוריון, 28 באפריל 1953, א"מ 13/ג-316/5376.

27. מכתב תשובה מבן-גוריון לשלמה אבינרי, 5 במאי 1953, א"מ 13/ג-316/5376.

וקודמו בידי אותם גורמים עצמם בשדה התרבותי: מי שרצה שהמלחמה תיקרא בשם מלחמת הקוממיות גם ביקש ששמו של החג הלאומי יהיה יום הקוממיות. סביר אפוא להניח, שלפחות בהתייחסויות רשמיות, שמקורן בדרגים הפוליטיים הבכירים, ייעשה מאמץ להקפיד על אחידות בשימוש בשמות, אולם גם כאן מתגלות לעתים הפתעות. למרות המאמץ ליצור מינוח מחייב, אפשר למצוא מקרים של שימוש לא עקבי – מונח אחד הנוגע למלחמה ואחר הנוגע ליום החג הלאומי. דוגמה לכך היא הכתובת שנקבעה על שובל הבול שהונפק לכבוד יום העצמאות הרביעי: 'לזכר יום העצמאות וגיבורי מלחמת הקוממיות'.²⁸

להיצגים המילוליים עצמאות וקוממיות היה גם קיום קבוע בנוף הישראלי באמצעות שמות רחובות, כיכרות ויישובים. דרך בדיקת פריסתם של ההיצגים הללו במרחב הגיאוגרפי ניתן לגלות את מעמד היחסי בתרבות הפטריוטית. בדיקה כזאת מגלה מיד כי ההיצג קוממיות היה בעל מעמד רשמי-ממלכתי. האות שהוענק למשתתפים במלחמה נקרא 'אות הקוממיות'; אות הכבוד שהוענק ב-1955 לתשעים יישובים שעמדו מול התקפות אויב במלחמה נקרא גם הוא 'אות הקוממיות'. ההיסטוריה הרשמית של המלחמה שהוצאה לאור ב-1959 בידי משרד הביטחון הופיעה תחת הכותרת תולדות מלחמת הקוממיות. יישוב עולים חדש שהוקם בחבל לכיש נקרא בשם 'קוממיות'. בכל המקרים נפלה ההחלטה על השמות הללו בדרגים העליונים של השלטון הישראלי, ואין זה מפתיע אפוא שהמונח המועדף היה קוממיות.

תמונה שונה לחלוטין מתגלה כאשר בוחנים את השימוש שעשו בשם גופים רשמיים אך לא ממלכתיים, אלה שלא הושפעו השפעה ישירה מתפיסותיהם של בן-גוריון ושל יצחק בן-צבי. את זה ניתן לגלות מבדיקת הופעתו של השם בערים וביישובים הישראליים. המסקנה החד-משמעית היא כי ההיצג המועדף כאן היה העצמאות. ביום העצמאות השלישי נטע הילד שזכה בתחרות 'הילד היפה' ברמת-גן את 'עץ העצמאות' בטקס חגיגי. נוכחות המונח 'עצמאות' בנוף העירוני באה לידי ביטוי בעיקר באמצעות שמותיהם של רחובות מרכזיים, כיכרות וגנים, כשמתן השם המחייב נעשה, ככלל, בטקס חגיגי במהלך אירועי החג הלאומי. כחלק מחגיגות יום העצמאות ב-1950 ניתנו השמות כיכר העצמאות בהרצליה ורחוב העצמאות בבאר-שבע. ב-1951 נקרא רחוב המלך ג'ורג' החמישי בעיר

28. מכתב ששלח יי דקל, מנהל המחלקה להנצחת החייל שבמשרד הביטחון, למנהל הכללי של הדואר, משרד התחבורה, 28 בנובמבר 1951, א"צ. דקל ובן-צבי שלחו בפברואר אותה השנה מכתב לבן-גוריון, ובו מסרו את החלטת המועצה הציבורית להנצחת החייל שלפיה 'חללי צבא הגנה לישראל ייקראו באופן רשמי גיבורי מלחמת הקוממיות' (ראה הערה 25 לעיל).

התחתית בחיפה בשם רחוב העצמאות, ובלוד הערבית לשעבר נקראה כיכר מרכזית בשם כיכר העצמאות. הכיכר המרכזית בנתניה קיבלה את השם כיכר העצמאות, ובבת-ים נקראה שדרה מרכזית בשם שדרות העצמאות. בתל-אביב (1951), בירושלים ובפתח-תקווה (1954) נטבע המונח בנוף העירוני כשם של גנים ציבוריים גדולים, שטקס נטיעתם היה אידוע ציבורי רב רושם. בכך נמנעו הערים הללו מלהחליף את שמותיהם של רחובות מרכזיים, מה שהיה אפשרי בערים הערביות לשעבר או בחלקה הערבי של חיפה. בסיכומו של דבר אפשר לקבוע, כי בעוד שברטוריקה הממלכתית ה'קוממיות' היא שהיתה המונח המועדף, הרי שבנוף העירוני המונח 'עצמאות' הוא שהיה הנפוץ.²⁹ אולם התמונה אינה חד-משמעית. לעתים הופיעו במפה העירונית השמות עצמאות וקוממיות. בתל-אביב, למשל, מופיע השם רחוב הקוממיות כשמו של רחוב קטן, שחשיבותו במרקם האורבני קטנה למדי. גן העצמאות, שנחנך ברוב עם ביום העצמאות תשי"א (1951), ניטע באזור מרכזי ונודעה לו מלכתחילה חשיבות רבה בנוף העירוני. בכיוון ההפוך אפשר להביא את דוגמת השם מעלה העצמאות שניתן לקטע מהדרך המובילה לאילת שנחנך ביום העצמאות תשי"ג (1953): השם נקבע אמנם בידי רשות ממלכתית, אך המונח שנבחר היה 'עצמאות' דווקא.

קביעת העצמאות כערך העליון של האידיאולוגיה הלאומית עמדה לכאורה בסתירה לאידיאולוגיה הציונית הרשמית, שראתה בעצמאות המדינית כלי ולא מטרה. המטרה העליונה המוצהרת של התנועה הציונית ושל מדינת ישראל בשנותיה הראשונות היתה קיבוץ גלויות, מה שהודגש שוב ושוב בשנים הראשונות לקיומה של מדינת ישראל בהודמנויות שונות. בדברי ברכתו לכבוד יום העצמאות הראשון, ציין בן-גוריון כי '... העלייה בנתה והקימה את מדינת ישראל, ועלייה רבתי של קיבוץ גלויות היא ייעודה העליון, הראשוני, של המדינה

29. ההיצג מדינה, לעומת זאת, מופיע מעט מאוד בנוף העירוני לעומת ההיצגים קוממיות ובוודאי עצמאות. בבת-ים, שם מופיע ההיצג עצמאות בנוף העירוני, יש גם כיכר בשם כיכר המדינה. דוגמה מעניינת במיוחד היא תל-אביב, שם הופיע השם כיכר המדינה כשמה של כיכר גדולה בצפונה של העיר, באזור שאז לא היה בנוי בצפיפות. הכביש שמסביב לכיכר קיבל את השם רחוב ה' באייר. למעשה היה זה מימושה בנוף העירוני של האפשרות שביקשה לראות בה' באייר את יום המדינה, אולם ברמה הממלכתית נדחתה אפשרות זו לטובת יום הקוממיות או יום העצמאות. המסר שיש לשילוב שני השמות, ה' באייר והמדינה, באופן בלתי אמצעי, עומד בסתירה למסר שהיה לעובדה שהטקס החגיגי של נטיעת גן העצמאות נערך בה' באייר תשי"א, הוא יום העצמאות, מה שסימן כי הערך העליון הקשור בתאריך הוא העצמאות הלאומית. תל-אביב בחרה אפוא לקבוע ארבעה היצגים בנוף העירוני הקשורים כולם לפולחן המדינה: עצמאות, קוממיות, מדינה, וגם את הנקודה בזמן המבשרת את הספירה הלאומית החדשה - ה' באייר.

ותנאי לביטחונה.³⁰ בדברי השבעתו, עם כניסתו לתפקידו כנשיאה השני של מדינת ישראל, הדגיש יצחק בן-צבי, כי 'קיבוץ גלויות הוא הרעיון המרכזי ביותר של המדינה הזאת'.³¹ ב-1950 קיבל הערך קיבוץ גלויות תוקף משפטי עם חקיקת חוק השבות. קיבוץ הגלויות לא נעשה לנושאו של פולחן מדינה, אולם מעבר לנאומים החגיגיים ולשבועות הנאמנות נעשו גם ניסיונות לשלבו במערך הטקסי שהלך והתעצב. ב-1948 הוכרז ה-6 בדצמבר כ'יום קיבוץ גלויות' שיועד 'לטיפוח קשרי ידידות בקרב הציבור עם מתנדבי צבא הגנה לישראל מבני חוץ לארץ'; בשנה שלאחר מכן שוב צוין היום, הפעם לכבוד העלייה ההמונית לישראל. במקביל צוין קיבוץ הגלויות על שלטי הרחובות. בחיפה, למשל, הופיע השם רחוב קיבוץ גלויות באפריל 1951, יחד עם רחוב העצמאות. אולם חשיבותו לכאורה של הערך שמנהיגי האומה נשבעו לו אמונים לא השתקפה בהתאמה באופן שבו נכלל במרחב ובזמן של הקיום הקולקטיבי. ב-1950 נעלם יום קיבוץ גלויות מלוח השנה הלאומי. ב-1953 הוחלף שמו של רחוב קיבוץ גלויות בצפונה של תל-אביב לרחוב וייצמן. הנצחת זכרו של נשיאה הראשון של מדינת ישראל נתפסה כחשובה יותר. השם הישן לא נעלם לגמרי מהנוף העירוני. הוא רק הועתק לדרומה של העיר.³²

יום העצמאות בלוח השנה הלאומי

ההתלהבות הלאומית של החודשים הראשונים לכינונה של מדינת ישראל, הריבונות המדינית הטרייה, הניצחון הצבאי במערכה, התחושה שהתקופה היא

30. נאום של בן-גוריון ברדיו בפרוס יום העצמאות הראשון, מצוטט על פי י"ט לוינסקי (עורך), ספר המועדים, ח, עמ' 488.

31. שם, עמ' 463. העובדה שדברים אלה נאמרו מפי שניים מהאישים הבכירים ביותר במערכת הפוליטית והתרבותית הישראלית בתקופה זאת מקנה לדברים משמעות מיוחדת. אולם היו גם הדגשים אחרים. ב-1952, למשל, הכריז שר החינוך והתרבות, ההיסטוריון בן-ציון דינבורג (דינור), כי 'המשימה ההיסטורית של העם: בניין העם, כיבוש הארץ, כינון המדינה' (דבר השבוע, 29 באפריל 1952); יום קיבוץ גלויות לא הוזכר בהקשר זה באופן ישיר: בניין העם פירושו היה מיוזג הגלויות לאומה מגובשת ולא דווקא קיבוץ הגלויות.

32. מי שרוצה יכול לתת לכך פרשנויות בדיעבד. האם היה זה ניסיון לקרב את הערך לאותם רבדים של האוכלוסייה שייצגו עבור העילית הפוליטית-התרבותית את תמצית פרויקט קיבוץ גלויות? בכל מקרה חשוב להדגיש, שהרחוב שנבחר בדרומה של העיר היה רחוב ראשי, מה שהבטיח כי החשיפה של הערך לתודעה הציבורית לא נפגעה בהכרח מהשינוי. הירידה בחשיבותו של הערך קיבוץ גלויות באה לידי ביטוי מאוחר יותר בהיעלמות ההדרגתית של השם 'קיבוץ גלויות' משלטי הרחובות. דוגמה מהזמן האחרון היא החלפת השם רחוב קיבוץ גלויות באור יהודה וקריאתו של הרחוב הראשי שבכניסה ליישוב על שמו של ראש המועצה השני של אור יהודה.

בעלת חשיבות היסטורית, כל אלה גדשו את לוח השנה הלאומי המתגבש. ימים מיוחדים הוקדשו לציון ערכים לאומיים ואירועים היסטוריים, חלקם בעלי חשיבות כלל-לאומית, אחרים בעלי חשיבות מקומית. ימי זיכרון ותיקים קיבלו משמעויות נוספות. יום מותו של הרצל היה ב־1948 ליום המדינה; ב־1949 נעשה ליום הצבא; ב־1950, במחווה מחושבת היטב, קיבלה הכנסת ביום זה את חוק השבות. ב־1948 צוין בפעם הראשונה יום קיבוץ גלויות. בנוסף לימים אלה, שחשיבותם היתה כלל-לאומית, הופיעו ימי זיכרון וחג מקומיים, כאלה שציינו את הניצחון במערכה על היישוב או את עמידת הגבורה של מגיניו. חגיגות לציון ימי שנה נערכו בערים מעורבות, שנכבשו (שחררו, לפי המינוח הסטנדרטי) במהלך המלחמה. בחיפה נחגג ברוב פאר (באפריל 1949) יום השנה הראשון לניצחון כוחות 'ההגנה' בקרב על העיר. החגיגות שנערכו בעיר שילבו מפגן צבאי,³³ חגיגות עממיות וטקסים רשמיים: החגיגות שנערכו בחיפה ב־1949 באפריל היו הדגם והחזרה הכללית ליום העצמאות, שנערך שבועות ספורים אחר כך. גם צפת ציינה באופן חגיגי את יום השנה הראשון לשחרורה. יישובים שעמידתם בפני התקפות האויב הפכה לחלק מאפוס הגבורה של המלחמה ציינו זאת באמצעות ימי זיכרון וחג. בנגבה, למשל, צוין הקרב על היישוב ביום מיוחד, יום המערכה.³⁴ ימי זיכרון וחג מקומיים אלה נועדו להפוך למסורת ולהשתלב כמרכיבים, בעלי חשיבות מקומית אמנם, של לוח השנה הפטריוטי.

אולם בין שפע ימי הזיכרון והחג בלט כבר בשנה הראשונה יום העצמאות. ב־1950 החל לוח השנה הלאומי להצטמצם. יום קיבוץ גלויות צוין ב־1948 וב־1949, ולא צוין עוד לאחר מכן. יום הזיכרון למותו של הרצל (ב־1948 יום המדינה; ב־1949 יום הצבא) שב ב־1950 לצביונו הקודם. י"א באדר הוכרז ב־1949 כיום 'ההגנה', לציון חלקה של 'ההגנה' במורשת הגבורה של תקופת טרום המדינה. המטרה היתה ליצור מיתוס גבורה אחיד של תקופת טרום-המדינה, המתמקד בעמידת הגבורה של תל-חי ומדגיש את פעילות 'ההגנה' ככוח הצבאי של היישוב המאורגן. ב־1950 גם צוין היום כיום כיבוש אילת, המבצע האחרון של

33. מבחינת חיפה היה זה יום השחרור; מבחינת הצבא יום החזית, שנועד 'להנציח את המערכה על שחרור חיפה ולהתייחד עם זכר הקרבנות שנפלו במערכה זו ולשתף את הציבור העברי בחיפה בכל אותן החוויות הקשורות בהיות חיפה עיר עברית, חופשית מאויב'. מכתב קצין מנהלה של חזית א' (חזית הצפון) למטכ"ל/אכ"א 3, 29 במארכ 1949, בנושא יום החזית, א"צ. על יום השחרור בחיפה ראה גם: מ' עזריהו, 'בין שתי ערים: הנצחת מלחמת העצמאות בחיפה ובתל-אביב. מחקר בעיצוב הזכרון הישראלי', קתדרה, 68 (1993), עמ' 117-120.

34. יום המערכה צוין ב־1949 ברוב עם ובנוכחות מפקד הפלמ"ח, יגאל אלון, ראה: דבר, 14 ביולי 1949. על העצרת שנערכה בנגבה ב־1950: דבר, 12 ביולי 1950.

מלחמת העצמאות שאף סימן את סיומה. יום זה הוגדר בפאתוס האופייני לתקופה כיום זיכרון הגבורה בישראל המחודשת.³⁵ אולם גם יום זיכרון משולב זה איבד עד מהרה מהעושר הסמלי והטקסי שהיה לו בשנים הראשונות.

צמצום חלקם של ימי החג והזיכרון בלוח השנה הלאומי קשור היה ללא ספק בחשיבותו הגוברת של יום העצמאות. עבור ראשי המדינה היה החג הלאומי לחשוב ולמרכזי בין החגים וימי הזיכרון של התחייה הלאומית, ביניהם כ' בתמוז וי"א באדר.³⁶ הוא היה השיא, 'הסיכום ההיסטורי' של המרכיבים המודרניים הלאומיים של לוח השנה היהודי.³⁷ קיומו של יום העצמאות ומעמדו הבכיר במערכת החגים השפיע בהכרח על הירידה במעמדו של ימי זיכרון וחג אחרים שהופיעו בחודשים הראשונים לקיומה של מדינת ישראל. גם את ירידת חשיבותם של ימי הזיכרון העירוניים ניתן לתלות בחשיבותו הגוברת של החג הלאומי בלוח השנה הרשמי ובכך שהיו צמודים כמעט ליום העצמאות – מה שנבע מכך שהקרבות המכריעים, במיוחד בערים המעורבות, נערכו סביב הכרזת המדינה. חפיפתם של המסרים עשתה את ימי הזיכרון המקומיים למיותרים, אם כי תהליך דעיכתם היה איטי; חיפה, למשל, הקפידה לציין את יום הניצחון במערכה על העיר באופן מודגש וחגיגי למרות קרבתו המידית של היום ליום העצמאות. אולם ריכוזו של פולחן המדינה במסגרת החג הלאומי לא היה רק תוצאה של דעיכת ההתלהבות הפטריוטית הספונטנית של החודשים הראשונים. לדבר היתה גם סיבה מעשית: המשאבים היו מצומצמים, תוצאה של המשבר הכלכלי העמוק שבו היתה שרויה מדינת ישראל בשנים הראשונות לקיומה. ב־1952 אף נבחנה האפשרות לבטל את השבתון שנקבע בחוק יום העצמאות כדי למנוע בזבוז ימי עבודה נחוצים, אם כי לבסוף הוחלט שלא לעשות כך.³⁸

35. ראה את הכותרת בדבר, 1 במארס 1950. ב־1951 נערכה עלייה לרגל של אלפים לתל-חי, שם נערך טקס מרכזי, ובו נשאו דברים שר החינוך והתרבות ונציג ארגון ותיקי ההגנה.

36. יום מרד הגטאות (אחר כך: יום השואה) הוא נושא נפרד, מכיוון שאינו קשור לזיכרון הטריטוריאלי הישראלי אלא לזיכרון היהודי; אין המדובר ביום זיכרון ישראלי-ילידי, ולפחות בשנים הראשונות היה היחס ליום אמביוולנטי. בשנים הראשונות המרד היה הערך העליון – יום השואה נועד במקורו לציין את מרד גטו ורשה – והאירועים ההיסטוריים צריכים היו לבטא את הגבורה היהודית שהמשכה הישיר הוא הגבורה הישראלית.

37. כך הציג את הדברים יו"ר הכנסת, יוסף שפרינצק, בדברים שנשא במליאת הכנסת לרגל י"א באדר תש"י. דבר, 1 במארס 1950.

38. הנושא נידון בדרגים הגבוהים של השלטון. בין השאר הוצע שלא לבטל את השבתון אלא לחייב את העובדים לעבוד חצי יום. כן הועלתה האפשרות כי הלימודים ביום העצמאות ייערכו כרגיל. המתנגדים לביטול השבתון טענו כי הדבר לא יגרום להעלאת

סוכני ההפקה

בנוסף לעיגון החג הלאומי במסגרת לוח השנה גם נקבע בנוסח חוק יום העצמאות כי 'ראש הממשלה מוסמך להורות הוראות בדבר הנפת דגלים וקיום חגיגות עם ביום העצמאות'.³⁹ בוועדת הכנסת שדנה בנושא נשמעה אמנם הדעה כי יש למנות ועדה מיוחדת שתקבע את תוכן החג, 'אולם בסופו של דבר החליטה ועדת הכנסת - גם משום שהזמן עד מועד החג הוא קצר - למסור את כל הדברים האלה לממשלה עצמה, שתהיה אחראית להגשמת החג ולצורתו במדינה, מתוך התייעצות עם כל אותם אישים וגופים שיש להתייעץ עמם'.⁴⁰ כפי שמתברר מנוסח החוק נמסרה מלאכת עיצוב הדפוסים הטקסיים של יום העצמאות לידי ראש הממשלה, ובכך ניתן תוקף חוקי לכך שארגון אירועי החג הלאומי היה בתחום סמכותו של הדרג השלטוני הבכיר ביותר. דבר זה אפשר לבן-גוריון, שהיו לו דעת מגובשות בנוגע למשמעות האידיאית של החג הלאומי ולחשיבותו כמכשיר לגיבושה של האומה, לעגן את דפוסיו הטקסיים של החג הלאומי במערך הסמלי של הממלכתיות הישראלית. בפועל הופקדה מלאכת ההפקה והארגון בידי פקידים ממונים. האצלת הסמכויות היתה פועל יוצא של מורכבות פרוייקט הפקת החג. הממונים על ארגון אירועי החג פעלו במסגרת תפיסה אידיאית מוסכמת, ותפקידם הוגבל לעיצוב הכלים המתאימים להעברת המסרים האידיאיים הבסיסיים שהיו ידועים מראש.

ארגון אירועי יום העצמאות תש"ט (1949) נעשה בשיתוף פעולה של נציגי הממשלה, הצבא, הרשויות העירוניות וגופים ציבוריים, ביניהם בלטה מועצת המורים שליד הקרן הקיימת לישראל. לקראת יום העצמאות השני מוסד הטיפול בעיצובו של החג הלאומי בדרג ממלכתית. ב־1950 ריכזו זאב שרף, מזכיר הממשלה ומנכ"ל משרד ראש הממשלה, את ארגון החגיגות הארציות. עם הקמת לשכת הקריה במשרד ראש הממשלה הוטל ארגון החגיגות הארציות על הלשכה, ולשם כך הוקמה ועדה מיוחדת, היא ועדת יום העצמאות. ב־1951 עמד בראש הוועדה זאב שרף.⁴¹ בשנה שלאחריה, ועד לפירוקה של לשכת הקריה ב־1955, ריכז את פעילות הוועדה שלמה ארזי, מנהל לשכת הקריה. כדי להרחיב את הבסיס הציבורי לפעולות התכנון והארגון של אירועי יום העצמאות נוסד פורום נוסף: מועצת יום

פריון העבודה אלא לירידה במעמדן של החגיגות ושל החג עצמו. פרוטוקול ישיבה

מס' 2 של ועדת יום העצמאות של תל-אביב, 17 במארס 1952, אעת"א 3/33/4 א.

39. דברי הכנסת, I, פרוטוקול ישיבה 23 של הכנסת הראשונה, 12 באפריל 1949, עמ' 356-357.

40. 'הררי, יו"ר ועדת הכנסת, שם, עמ' 357.

41. שנתון הממשלה תשי"ב, ירושלים תשי"ב, עמ' 24-25.

העצמאות, שאת פעילותה ריכז טדי קולק, מנכ"ל משרד ראש הממשלה. כדי להדק את התיאום בין הגופים השותפים לארגון והפקת אירועי החג ובין ועדת יום העצמאות מונו נציגי גופים אלה (צבא, משטרה ורשויות מקומיות) לוועדת יום העצמאות ו/או למועצת יום העצמאות. לקראת יום העצמאות תשי"א (1951) גם החליטה ועדת יום העצמאות שהערים השונות ימנו ועדות מיוחדות מטעמן לארגון אירועי החג בתחומן.⁴² ועדות אלה עמדו בקשר ישיר עם הוועדה הארצית, אם כי היתה להן מידה רבה של אוטונומיה בנוגע לארגון החגיגות בתחום שיפוטן - בתיאום עם הוועדה הממלכתית. כך נוצרו והתגבשו הגופים שתפקידם היה לתכנן, לעצב, לתאם ולארגן את הדפוסים הטקסיים של פולחן העצמאות ואת אירועי החג הלאומי.

הערות לסיכום

הגודש הטקסי של לוח השנה הפטריוטי בשנים 1948-1949 שיקף את הפאתוס האופייני לתקופה שבה התעצבו המבנים הסמליים של הריבונות העברית. כפי שהתברר עד מהרה, מדובר היה בתקופת מעבר בלבד, וכבר ב-1949 נעשה יום העצמאות לחג הלאומי הראשי של מדינת ישראל, כזה שמוקדש בלבדית לפולחן המדינה והריבונות. למרות הקביעה החד-משמעית של החוק, ולפיה שמו של החג הלאומי הוא יום העצמאות, שאלת השם המשיכה להופיע על סדר היום הציבורי. זאת בעיקר בשל לחצים שהגיעו מ'למעלה', מההנהגה הלאומית ובמיוחד מבן-גוריון, לקבוע את השם יום הקוממיות. האפקט של לחצים אלה היה מוגבל. בשפה הרשמית נעשה אמנם מאמץ להתייחס ליום כאל יום הקוממיות, אבל בשימוש היומיומי השתרש השם יום העצמאות, ובפועל המשיכו שני השמות להופיע זה לצד זה.

אך מעבר לשאלת ההגדרה המדויקת של התוכן הערכי, מלכתחילה התבררה חשיבותם של יום החג הלאומי ודפוסיו הטקסיים עבור ההנהגה הלאומית. בחוק יום העצמאות שהעבירה הכנסת לא נקבעו דפוסי החג, וכדי להפיק את האירועים הטקסיים ואת החגיגות ולפקח עליהם הוקמו ועדת יום העצמאות ומועצה מפקחת שמבחינה מוסדית פעלו במסגרת משרד ראש הממשלה. ריכוז הסמכויות בידי גופים אלה נועד להבטיח את אחידות דפוסי פולחן העצמאות ואת התאמתם לתפיסה הממלכתית השלטת. העובדה שחבריה היו פקידים שמונו לתפקיד ביטאה

42. ועדת יום העצמאות תשי"א החליטה בישיבתה מה-5 בדצמבר 1950 לפנות לראשי העיריות בדבר קביעת ועדות עירוניות שתארגנה את החגיגות בעריהן. מכתב ש' ארזי ל"י רוקח, ראש עיריית תל-אביב, 21 בדצמבר 1950, אעת"א 4/33/3/א.

את תלותה של הוועדה בדרגים הפוליטיים הבכירים. תפקיד הוועדה הצטמצם להפקת החגיגות והאירועים הטקסיים, בתיאום עם גופים כמו הצבא והרשויות העירוניות. התוכן הערכי של יום החג הלאומי והמשמעויות הסמליות שנוצקו לאירועים אלה נקבעו מראש. כל שנדרש ממפיקי החגיגות היה להוציא אל הפועל ביעילות את התפיסה האידיאית הנתונה ולתת לה ביטוי מתאים ברפרטואר אירועי החג.

פרק שני

תפאורה, חגיגות וטקסים

הדגל של עמיקם

את דגלי זה הנחמד	דגל לי חדש עשיתי
בשמחה אניף ביד,	ולבי מלא רינה:
כגיבור אלך, אצעד,	הוא לבן, פסים לו תכלת -
למדינה אקרא: 'הידד! הידד!'	ממש דגל המדינה!

(מתוך מקראה לילדי הכיתות הנמוכות של
בתי הספר: בלהה יפה, הידד אני קורא!
יום העצמאות, תל-אביב 1955)

'השנה ניתן ביטוי מלא לשמחת העם ביום חגו, ואין ספק שעזר לכך התכנון המדוקדק ועיצובו הנאה', כתב בן-גוריון במברק ששלח למארגני חגיגות העצמאות תש"י. בדבריו ביטא בן-גוריון את תפיסתם הבסיסית של מארגני פולחן העצמאות כפולחן מדינה: השמחה היא שמחת העם הספונטנית; תפקידם של המארגנים אינו ליצור את השמחה אלא לתעל, לארגן ולמסד אותה במסגרת יום החג הלאומי. אולם, כפי שהתברר למארגנים, את השמחה צריך היה ליצור, כמו גם את אווירת החג ואת הטקסים הממלכתיים החגיגיים. ההמונים היו גיבורי החג ובה בעת גם המשתתפים באירועים שתוכננו והופקו בידי הרשויות; הספונטניות, בכל מקרה, היתה מאורגנת וממוסדת. פרק זה עוסק בעיצובם של דפוסים ציבוריים-אזרחיים להשתתפות האומה בפולחן העצמאות. דפוסים אלה נועדו ליצור את מסורת החג, ועל כן עוסק פרק זה בראש ובראשונה בתהליכים של בניית מסורת הקשורה בחג הלאומי. כפי שנראה להלן, חלק מהדפוסים שהציעו מתכנני התרבות אמנם התגבשו ונעשו מסורת; אחרים נזנחו, לאחר שהתברר שאינם נקלטים בציבור הרחב. והיו רעיונות אקסטרנוגנטיים שלא הגיעו לשלב מימוש כלל.

התפאורה

לכל חג יש מערכת מקובלת של סימנים שהופעתם במרחב הציבורי יוצרת את מה שנהוג לכנות בשם 'אווירת החג'. בין אלה חשובים במיוחד הקישוטים מסוגים שונים היוצרים כמכלול את תפאורת החג. הופעתם של סימנים מסוג זה משמשת להכרזה על ייחודו של היום לעומת ימים אחרים, ולפעמים הם משמשים גם להעברת מסרים הקשורים ישירות בחג ובמשמעותו. קישוטים, כמו בון, אינם מופיעים מעצמם, והשאלה המרכזית בהקשר זה היא מיהו המקשט: האזרח או הרשויות. לכך יש חשיבות מבחינת מעמדו של האובייקט ברשת התקשורתית - אם כי כל הקישוטים משמשים עם הופעתם אותה מטרה. אותו אלמנט קישוטי שמופיע במרחב הציבורי יכול להיות רשמי או לא־רשמי, הכל לפי זהות מי שדואג להופעתו במרחב הציבורי, ואז גם יש להופעתו משמעות שונה. כדוגמה אפשר להביא את הדגל הלאומי, קישוט מקובל לפולחן לאומי. הדגל הוא היצג מקובל של מדינת הלאום. אולם מבחינת הפעולה יש להבחין בין הנפת דגל בידי הרשויות לבין הנפת דגל בידי האזרח. הדגל שנתלה בחזית מוסד ממשלתי או ציבורי הוא מסר חינוכי ותעמולתי המועבר מהמרכז השלטוני לקהילה. אזרח שתולה דגל בחזית ביתו או על האנטנה של מכוניתו עושה מעשה שמתפרש כהפגנת הזדהות עם הפולחן הלאומי ועם הקהילה כולה, שהדגל הוא סמלה המייצג. התוצאה היא אוסף של דגלי הלאום, בגדלים שונים, הפרוסים במרחב הציבורי. מבחינת המרחב הציבורי יש לכך אפקט מצטבר: העובדה שמדובר באותו אובייקט קישוטי עצמו מטשטשת את ההבדל העקרוני שבין הפעולות שהביאו להופעתו של הסמל הלאומי במרחב הציבורי והמשמעות שיש לכך.

בין המרכיבים הרשמיים שהנפקתם נועדה להיות חלק ממסורת החג ואשר הופיעו כבר בשלב מוקדם היו יצירות גרפיות שהופיעו מדי שנה בשנה. אלה נועדו להמחיש חזותית את ערכי היסוד הלאומיים, והפצתם נועדה להחדירם לתודעה הלאומית. בין אלה היו בול יום העצמאות, שהופיע באופן סדיר החל ביום העצמאות הראשון, וכרזת יום העצמאות, שהופיעה לראשונה ב־1950. הן הבול הן הכרזה נועדו להיות סימנים קישוטיים אחידים לחג. הם הפגישו את המוטיבים הרעיוניים והסמליים שקבעו המתכננים עם תודעת האזרח. הבול נועד 'הן לתושבי הארץ והן, ובייחוד, לתיירים ולאורחים אשר יבואו כדי להשתתף בחגיגות'.¹ האפקטיביות של הכרזה היתה פרי העיצוב הגרפי המשוכלל והצבעוני

1. מכתב מזכיר ועדת יום העצמאות למנהל הכללי של הדואר, 11 בפברואר 1952, א"מ 4411/389-ג/46.

